الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الاسلامي

العدد [illegible] السنة الخامسة خريف العام 1993م 1414هـ



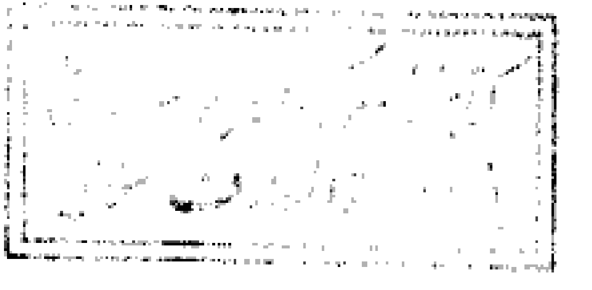
الاجتهاد

مجلة متخصصة تعنى بقضايا الدين والمجتمع والتجديد العربي الإسلامي

العدد الواحد والعشرون

السنة الخامسة

خريف العام 1993م – 1414هـ



رئيسا التحرير

الفضل شلق ورضوان السيد



مدير التحرير المسؤول

محمد السماك

تصدر عن:

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

ص.ب.: 5581/14 ـ بيروت ـ لبنان ـ تلفون: 866666، 862205

ساقية الجنزير ـ بناية [illegible] ـ الطابق الثاني

التوزيع في الوطن العربي وكافة انحاء العالم:

الفلاح للنشر والتوزيع

AL-FALAH Publisher & Distributor

صندوق بريد 13-5590 بيروت - لبنان

فاكس أميركي 001-212-478-1491

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والجامعات والمعاهد في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية [illegible] دولاراً أميركياً

ـ الأفراد:

في أقطار الوطن العربي [illegible] دولاراً أميركياً

خارج الوطن العربي [illegible] دولاراً أميركياً

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً

التسديد:

١ ـ إما بشيك مسحوب على أحد المصارف لأمر

دار الاجتهاد للأبحاث والترجمة والنشر

Dar Al - Ijtihad For Research, Translation, and Publication

٢ ـ أو بتحويل إلى العنوان التالي

حساب «الاجتهاد»

رقم ٠٠،٠٤،٠١،٠٢٢٩٥٧ بالدولار الأميركي

البنك السعودي اللبناني المركز الرئيسي

تلكس LABANK ٢١٤٦٩ LE

ص.ب ١١ ـ ٦٧٦٥ بيروت ـ لبنان

Account «Al - IJTIHAD»

No. 00,04,01,022957 in US Dollars

Saudi Lebanese Bank Head Office

Telex: LABANK 21469 LE

P.O.BOX : 11 - 6765 - Beirut, LEBANON

ثبت الموضوعات


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خمس سنوات على مجلة الاجتهاد

مع صدور هذا العدد من **الاجتهاد** تكون المجلّةُ قد تجاوزت سِنِيَّها الخمس بعِدّةَ أشهر. فقد صدر العدد الأول من المجلة في خريف العام 1988 ثم انتظمت في الصدور منذ شتاء العام 1989 وحتى اليوم. وقد أعلنت عن برنامجها وأسباب صدورها في عددها الأول الذي خُصِّص للخراج والإقطاع والاقتصاد السياسي للدولة في الإسلام الوسيط. أعلنت المجلةُ أنها موجَّهةٌ للوعي العربي، لتسأل المسلّمات والأفكار السائدة، ولتصحِّح وتعدِّل وتُسْهِمَ في إنتاج وَعْيٍ جديد. وقد اهتممنا في البداية بما اعتبرناه الأوهامَ الأكثر شيوعاً بين النُخَب المثقفة العربية اعتبرنا أنّ الدقّةَ الدراسية، والوعْي بالهدف؛ قمينان بأن يُكْسِبا أيّ موضوعٍ أهميةً ظاهرة. والحقُّ أنّ تاريخنا الاجتماعي والفكري والاقتصادي لم يُكتَبْ بعد. بل إنّ تاريخنا السياسيَّ ما كُتب أيضاً بالتوثيق الضروري، والإحاطة العلمية، والوعي النقدي؛ وهي الخصائص التي لا غنى عنها في مناهج الكتابة التاريخية الحديثة والمعاصرة.

الفكر الإسلامي والتعددية
حديث الوحدة والانقسام

التحرير

I

عام 1984 قام بعض أصدقاء وتلامذة المستشرق المشهور هنري لاووست H.Laoust بجمع منتخبات من مقالاته في مجلدٍ واحدٍ سمُّوه: Pluralisames dans L'Islam وهذه هي عناوين بعض مقالات ودراسات المجموعة المذكورة: الحنبلية في ظلّ خلافة بغداد، والحنبلية في حقبة المماليك البحرية، والفِرَق الإسلامية في كتاب الفَرْق بين الفِرَق للبغدادي، وفكر الماوردي وعمله السياسي، ودور علي في السيرة الشيعية، ونقد الحِلّي للعقائد السنية، وأُصول نظرية الإمامة في «منهاج الكرامة» للحلّي، وإشكاليات تحديد التسنُّن والتشيُّع، واتجاهات الإصلاح السلفي في العصور الحديثة، والإصلاح التربوي في العالم العربي، نموذج مصر. فما قَصَدَهُ لاووست Laoust وجامعو مقالاته التنبيه إلى التنوع الثقافي البالغ السَعَة والشسوع في عالم الإسلام الثقافي والحضاري في التاريخ وحتّى مطالع العصور الحديثة. وكما أوضح المؤلف نفسه في المقدمة التي وضعها للمختارات بعنوان: «التنوع في الوحدة» فإنّ هذا الاختلاف ما كان سياسياً أو اجتماعياً أو ثقافياً وحسب؛ بل كان دينياً أيضاً إذ تعايشت مع الإسلام في عالمه عدة دياناتٍ أُخرى أهمّها الديانتان اليهودية والنصرانية ـ كما كان الاختلاف مذهبياً إذ تعددت الفِرَقُ داخل الإسلام نفسه. والحنبلية التي اهتم بها لاووست Laoust طوال حياته بما في ذلك تأثيراتها على الإصلاح السلفي منذ القرن الثامن عشر هي اتجاهٌ عَقَديٌّ وفقهيٌّ داخل الإسلام، كما ان السنية والشيعية اختلافان عقائديان وفقهيان وسياسيان داخل الإسلام؛

بداخلهما هما أيضاً تنوعاتٌ كثيرة. لكنّ الوصف بالتعددية هنا ليس سببه هذا المعطى التاريخي؛ بل يعود إلى الدرجات المتفاوتة من الاعتراف المتبادَل والعام على المستويين الديني والاجتماعي الذي حظي به هذا التعدُّد. فهناك من جهةٍ «منظومة أهل الكتاب» المعروفة في عالم الإسلام الفقهي باسم «نظام أهل الذمة» والتي تعني اعترافاً محدوداً باليهود والمسيحيين وفيما بعد المجوس من الناحيتين الدينية والاجتماعية. وهناك ـ على الرغم من وجود أرثوذكسيةٍ سنيةٍ وشيعيةٍ ـ اعترافٌ بالآخر المختلِف داخل الإسلام باعتباره مسلماً مادام لا يخرج على ما هو معلوم من الدين بالضرورة.

لقد انقضت المنظومة منذ زمن، وعالم الإسلام مطالب من جانب العصرانية والحداثة بمطالب كثيرة جديدة تتعلق برؤية الذات والآخر.

وعلى مستوى العلاقة بالآخر المختلف دينياً، يطالب الإسلام، بالاحرى المسلمون، منذ قرن ونيف، لإحلال مفهوم المواطنية المدني تجاهه في الداخل، ومفهوم النسبية العقدية بالتواصل معه في الخارج بما يعنيه ذلك من اسقاط ثنائية دار الإسلام ودار الكفر أو الحرب، والقول بمنظومة عالمية للأخلاق والقيم. وقد أخذ المسلمون بكثير من هذه المفاهيم على المستوى الداخلي وتجاه الخارج لكنه كان أخذ تسليم أو اضطرار تحت وطأة الظروف الناجمة عن انهيار عالمهم الخاص، والاستقرار إلى البدائل الناجمة عن تطورات داخل المجال الإسلامي، وقراءة نقدية تجاوزية لتاريخهم العقدي والفكري والسياسي. هذا ما يقوله دعاة الليبرالية والعلمنة مستدلين عليه بوضع كل «منجزات» التحديث القيمية والثقافية والقانونية والاجتماعية والسياسية موضع التساؤل من جانب تيارات الإسلام السياسي، بل ومن جانب دائرة أوسع من المفكرين الإسلاميين منذ الاربعينيات ما فتئوا يرفضون الغرب وغزوه الثقافي رفضاً مطلقاً.

لكن بقدر ما يحسُّ المفكرون الإسلاميون اليوم بالحاجة للديمقراطية؛ بقدر ما يعرضون عن الليبرالية ومستلزماتها (من مثل العلمانية مثلا). بيد إن الديمقراطية على سبيل المثال، لم تكن مطلباً شعبياً أو نخبوياً قبل قرن من الزمان. يومها كان الدستور أو فكرته هو المطلب لتحديد سلطات الحاكم. مع تغيير الشروط الاجتماعية والثقافية والاقتصادية صارت الديمقراطية مطلباً. فقد لا يطول بنا الزمان حتى نشهد ذلك. بالنسبة لليبرالية التي تستدعي تغيراً جذرياً في السُلَّم القيمي، ونظام الحياة. وما الإسلام بمعناه الثقافي الواسع غير نظامٍ للحياة كما تنبّه كذلك كثيرون من الدراسين الغربيين (أنظر مثلاً كتاب أرنست غلنر E. Gellner بعنوان: الإسلام كنظام للحياة)؛ وقد يكون ذلك السبب الرئيس للاستنكار القاطع للعلمانية من جانب الكثرة الكاثرة من المفكرين المسلمين. فالتغيير

عمليةٌ مستمرةٌ في المجتمع والدولة على حدٍّ سواء، وليست رغبةً يمكن إنفاذها إرادوياً أو بالقوة كما يطالب بذلك بعض العلمانيين العرب.

لكنْ هل يمكنُ الإفادة من الخبرة التاريخية للمسلمين في مواجهة المتغيرات العالمية والعصرية والاجتماعية الداخلية؟ يمكنُ في هذا الصدد الإشارةُ إلى اعتراف القرآن والرسول (ص) بأهل الكتاب منذ البداية. أما منظومة «أهل الذمة» فهي منظومةٌ تاريخيةٌ تطوّرت واكتملت من خلال ممارسات السلطات الإسلامية في القرون الهجرية الأولى. بل إن تلك السلطات وسّعت من مفهوم «أهل الكتاب» دونما دليلٍ مباشرٍ من القرآن فشمل المجوس والبربر الذين لم يكونوا كتابيين قطعاً بالمفهوم القرآني ولا شكَّ أنّ السلطات الإسلامية في العصرين الأموي والعباسي الأول هي التي طوّرت مفهوم **الجهاد** ليعني الحربَ الدائمة، فظهر بالتوازي مع ذلك مفهوم دار الإسلام ودار الحرب؛ في حين انفرد الشافعيُّ (ـ 204 هـ) فقط من بين كبار الفقهاء بالقول إنّ علّة القتال **الكفر** وليس **دفع العدوان**. فالذي أعنيه أنّ منظومة أهل الذمة ليست قرآنية بل تاريخية وقد كانت لها سياقاتُها التي كانت قد استُنفدت قبل قرونٍ عندما ألْغتها السلطنة العثمانية منتصف القرن التاسع عشر. فالمصيرُ إلى إسقاط قسمة العالم إلى دارين، وإلى إدراك **الجهاد** إدراكاً أشمل لا يُصادمُ نصاً قرآنياً ولا ماهو معلومٌ من الدين بالضرورة. وقد ذهب لذلك عدةُ فقهاء كبار في العصر الحديث دون أن يلقوا معارضةً مُقْنِعةً من جانب الذين اختلفوا معهم في الرأي.

ومع ذلك فإن الأمر أكثر تعقيداً مما يبدو للوهلة الأُولى. فمطالب القرن العشرين هذا ونحن نقف على نهاياته تجاوزت كماً وكيفاً قضايا الاعتراف بالآخر الذي فرض نفسه علينا بالقوة العسكرية وقوة العصر والحداثة على أيّ حال. إنها هذه «الدنيوية» الشديدة والغلاَّبة التي تَحْطِمُ الصورة التقليدية للمجتمعات، وسُلّم القيم المتعارَف عليه، ومفهوم الجماعة والفرد لخصوصيتهما، والعلاقات بين أفراد الأُسرة، ومساحة الدين في الحياة الشخصية والاجتماعية والسياسية. هذه «الدنيويةُ» الهاجمة ليست مشكلتنا نحن وحدنا بل هي مشكلة العالم كلّه وبخاصةٍ أتباع الديانات الثلاث المعروفة باسم ديانات التوحيد وإن اختلفت درجات التحدي طبعاً. فالوحدانية مبدأٌ مركزيٌّ فيها، ودعوى «الإطلاقية» أي الانفراد برسم طريق النجاة أو الخلاص لازمةٌ من لوازمها. بمعنى أنّ التحدّي الجذري والجديد يكمن كما قال اللاهوتي البروتستانتي بولتمان **Bultman** في الذهاب إلى إمكان خلاص غير المسيحيين دونما اعتناقٍ للمسيحية، أي القول بنسبية الحقيقة المسيحية، وتساوي الآخرين مع المسيحي في كل شيءٍ بما في ذلك إمكان العلاقة بالله على قَدَم

المُساواة. هذا هو الاعترافُ الكاملُ الذي ما قال به أحدٌ من كبار أتباع الديانات الثلاث. بيد أنّ الحوارات الجارية بين الأديان هي بحثٌ في المشتركات من الناحية الأخلاقية والقيمية من أجل مواجهة مشكلات الدُنيوية هذه التي نُعاني منها أكثر من غيرنا لأن «الدنيا» بأيدينا. فالموقف الذي نحن فيه جديدٌ تماماً بحيث أحسبُ أنّ الخبرة الماضية لأمّتنا ليست كافيةً لفهمه أو مواجهته أو استيعابه.

II

أما الأمر بالنسبة للتعددية السياسية أو الديمقراطية فلا يجري على النحو نفسه. إذ لم تَعُدْ حولها بمعناها المبدئي: حكم الشعب بالشعب أو ولاية الأمة على نفسها، ولا بمعنييها العمليين: تدبير الجماعة السياسية لوجودها ومصالحها بالتقنين وبالتفويض المؤسَّسي؛ شكوكٌ كثيرة. ومع أنّ وجوه الحاجة للتعددية وللتداول السلمي للسلطة ولتقنين ذلك كلّه على نحوٍ معيَّن؛ كلُّ ذلك يُعتبرُ جديداً نسبياً؛ فإنّ لأمتنا تجربتها التاريخية الطويلة مع المسألتين المبدئيتين: إقامة اجتماع سياسي، وولاية الأمة على نفسها. ويمكن القول بدءًا إننا نملك في تجربتنا التاريخية مع السلطة السياسية تقليدين وليست تقليداً واحداً. هناك التقليد التعاقُدي الشوروي، وهناك التقليد الثيوقراطي الإمبراطوري. نجد شواهد للتقليد الأول أو أننا نجد تأسيساً له لحظة قيام المجتمع السياسي بالمدينة بعد الهجرة كما يظهر من كتاب النبي (ص) بين المهاجرين والأنصار. تذكر مقدِّمة الكتاب أو ديباجتُهُ أنه كتابٌ (تعاقُد؟) «بين المؤمنين والمسلمين من قريش وأهل يثرب، وَمَنْ تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم» أنهم ـ كما يتابع الكتاب أو التعاقد ـ : «أمةٌ واحدةٌ من دون الناس..». يعني أنهم يعلنون إقامة مجتمع سياسي. ثم يمضي الكتاب ذاكراً التنظيمات الداخلية التي اتفقوا عليها، كما يذكر أنهم جماعةٌ واحدةٌ تُجاه الخارج «وأنّ سِلْم المؤمنين واحدة..». هذا التعاقُد القائم على الإرادة الحرة والاختيار الكامل من جانب المتعاقدين يضعُهُم في موقع صاحب الحقّ والسلطة في إدارة شؤون تعاقُدِهَم. يظهر ذلك من طريقة إختيارهم لأبي بكرٍ لرئاستهم بعد وفاة الرسول (ص)، كما يظهر من خطبة أبي بكرٍ الأولى التي جاء فيها: «إني وليتُ عليكم ولستُ بخيركم فإن أحسنتُ فأعينوني وإن أسأتُ فقوّموني». فهو يقرر أنه رأسَهُم لا لأنه أفضلُهُم أو أكفَؤُهُم بل لأنهم اختاروه لذلك، وهو مسؤولٌ أمامهم. وقد يردُ في الذهن أنّ الشورى ـ المذكورة في القرآن ـ عنت آنذاك الأمرين معاً: حقّ الجماعة في اختيار أميرها، وحقّها في المشاركة السياسية في سائر الشؤون باعتبار الأمير مسؤولاً أمامها. لكن لا يبدو أن عمر بن الخطاب وكبار الصحابة كانوا يفهمون الامر على هذا النحو. صحيحٌ أنه تُروى عن عمر أقوالٌ كثيرةٌ في الشورى، وفي ضرورة

قتْل من يبتزُّ الأمر بغير شورى؛ لكنه هو القائل أيضاً إنّ بيعةَ أبي بكرٍ كانت «فلتةً» وقى الله شرَّها. وعندما طُعن عيَّن ستةً طلب إليهم أن يختاروا واحداً من بينهم يبايع له الناس. أما هو نفسه فقد اختاره أو أوصى له أبو بكر وبايعه الناس. فالشورى في نظر عمر وكبار الصحابة فيما يبدو من حقّ قلّةٍ تعقدُ للإمام، أما سوادُ المسلمين فله البيعةُ فقط. ويبدو أنّ هذا معنى أن بيعة أبي بكر كانت «فلتة» إذ لم يعقدْ له في نظر عمر أحدٌ يملكُ هذا الحقّ.

وجاءت التطورات السياسيةُ في القرن الهجريِّ الأول لتتجاوز بالمفهوم الحدودَ الذي كانت له أيام الراشدين. فقد ثار عبد الله بن الزبير عام 63 هـ على يزيد بن معاوية داعياً لإعادة الأمر «شُورى». وفهم المتذمرون من السلطة الأموية أنهم مدعوون لانتزاع حقّ الأمة في السلطة من يزيد؛ فيذكر خليفة بن خياط في «التاريخ»، والبلاذري في «أنساب الأشراف» أنّ مئاتٍ من الموالي والخوارج توافدوا على مكة فالتفوا حول ابن الزبير، ودافعوا عن البيت الحرام في حصاره الأول عام64هـ. ثم ما لبث يزيد بن معاوية ان توفّي فسارع عبد الله بن الزبير إلى الطلب من كبار القُرشيين بمكة أن يعقدوا له بالخلافة ثم عرض نفسه للبيعة العامّة دونما رجوع إلى الذين جاءوا لمؤازرته من أجل «الشورى». فغضب هؤلاء وغادروا مكة دون مبايعةٍ لابن الزبير. ويعني هذا أنّ عامة المسلمين من غير قريش كانوا يرون أنّ الشورى تعني أنّ العقد والبيعة حقٌّ لسواد المسلمين وعامتهم. وكان لا بد من الانتظار للقرن الثاني ليتبلور هذا الاتجاهُ في فهم الشورى تماماً حين رأى مُرجئةُ الكوفة أنّ الجماعة والشورى وأولي الأمر؛ كلُّها تعني: «السواد الأعظم من المسلمين».

أما التقليد الثيوقراطي الامبراطوري في فهم الخلافة والإمامة فنجد إشاراتٍ مبكرةً إليه أيضاً. ففي المصادر عن عثمان بن عفان حين رفض الاستقالة في وجه مطالبة الثوار عليه بها: « ..وأما أن أتبرأ من الإمارة فأن يكلبوني أحبّ إليّ من أن أتبرأَ من عمل الله عزّ وجلّ وخلافته». وفي تاريخ الطبري عن عليٍّ في آخِر خُطَبه بالمدينة قبل المُضيّ إلى الكوفة: «إن في سلطان الله عصمةَ أمركم فأعطوه طاعتكم غيرمَلْويةٍ ولا مستكرَهٍ بها. والله لتفعلُنّ أو لينقلَنّ الله عنكم سلطان الإسلام ثم لا ينقله إليكم أبداً...». ونعلمُ من الكتابة على النقود ومن رسائل عبد الحميد بن يحيى الكاتب أنّ الأمويين منذ أيام عبد الملك بن مروان (65-86هـ)على الأقلّ اتخذوا لقب «خليفة اللّه» لقباً رسمياً. فتسميةُ الشعراء لهم بخليفة اللّه، وقَدَر اللّه، وأمين اللّه، وعمودِ الدين؛ كلُّ ذلك لم يكن مبالغاتٍ شِعرية. ولم يختلف الخلفاء العباسيون في ذلك عن الأُمويين من حيث اتّخاذ ذلك اللقب رسمياً، ومن حيث التفرد بالعقد والمُبايعة لأولادهم في حياتهم. وما تغيَّر الأمر كثيراً عندما ضعُفت الخلافةُ فقد صار السلطان أو واليه على بغداد هو الذي يختار مع الوزير

وكبار الضبّاط مَنْ يلي الخلافة. أمّا السلطان نفسُهُ فقد كانت تختارُهُ عصبيتُهُ المُقاتلة. فإذا كان قوياً مسيطراً انفرد بتعيين خَلَفه. وإلاّ شارك كبارُ رجالات العصبية أو البلاط في الأمر. وكان على الناس في سائر الأحوال أن يُبايعوا دون أن يعرفوا في كثيرٍ من الأحيان اسم مَنْ يبايعون.

III

ومن المعروف أنّ التقليد السلطاني هو الذي ساد عبر العصور. وما كان هناك تسليمٌ به من جانب الناس. لكنْ حتى التمردات الناجحة ما كانت قادرةً على تطوير بدائل لذا بقي التحسُّن محدوداً ومؤقتاً. واتسعت الحيوات المدينية وازدهرت وظهرت مؤسَّسات الأوقاف والمدارس والتنظيمات المهنية والحِرَفية والفِرَق الصوفية، كما ظهرت سلطاتٌ مدينيةٌ على مستوياتٍ مختلفةٍ مكوَّنة من التجار والعلماء؛ فخفَّف ذلك كلُّه من الطابع الاستبدادي القاسي للدولة السلطانية لكنّ نظام السلطة ما تغيَّر لا بالثورات ولا بالتنظيمات المدينية البديلة. وقد قيل إنّ الدولة السلطانية بعسكرها المحترفين كانت ضروريةً للدفاع عن المجتمع والدولة فَسَلَّم الناسُ لها بحقّ القهر لتواجه العدوان الخارجيّ. بيد أن تلك الحجّة لا تبدو مُقْنِعةً لأنّ المسلمين استطاعوا أن يبقوا في موقع الهجوم أكثر من قرنين من الزمان بدون سلطانٍ ذي عصبيةٍ وبدون جيشٍ محترف أو مُرتزِق. ثم لماذا يتخلّون عن الدفاع عن أنفُسِهِم ويستجلبون رقيقاً أو يسلّمون لرقيقٍ بالدفاع عنهم وقد استطاعوا من قبلُ القيام بتلك المهمة بكفايةٍ وبكلفةٍ ماديةٍ وسياسيةٍ أقلّ. كما قيل إنّ ظهور الاستبداد أو سوادُهُ عِلّتُهُ الشعوب التي أسلمت حديثاً وزحفت باتجاه قلب الإسلام دون أن تكون قد تطبَّعت بالطبائع الجماعية والتاريخية للمجتمع. لكنّ هذا لا يبدو مُقْنِعاً أيضاً. ذلك أنّ مصطلح «خلافة الله»، وإفراغ الشورى من مضمونها، وتحويل السلطة إلى ما يشبه المُلْك الوراثي؛ كلُّ ذلك تَمَّ خلال المائتي سنة الأُوليين من عمر الدولة الإسلامية حيث كانت السلطة المركزية لاتزال قوية، بل وعربية. بل إنّ الدول السلطانية التي جاءت من بعد وحكمت باسم الخلافة الضعيفة أو بدونها كانت أقلَّ دعوى من «خُلَفاء الله» الأوائل هؤلاء. فالماورديُّ يُسمي الدولة السلطانية «دولة القوة». والسلطان المملوكي يعلّلُ شرعيتَهُ بالدفاع عن المسلمين في وجه المغول؛ فلا يزعم البويهيون أو السلاجقة أو الأيوبيون أو المماليك أنّ الله عزَّ وجلَّ عيَّنهم، وأنَّ الخروجَ عليهم «معصيةٌ لله» كما زعم هشام بن عبد الملك أوالوليد بن يزيد أو مروان بن محمد أو المأمون فيما تُثْبِتُه رسائلُ كتّاب دواوينهم.

وليس من السهل الحديث عن عِلَل مُجريات عمليةٍ تاريخيةٍ دامت لعدة قرون. لكنني

أودُّ هنا التركيز على تحولَين كان لهما في نظري تأثيرٌ جاسمٌ فيما نحن بصدد تحليله؛ **التحول الأول**: انفصال الشريعة عن السياسة، ثم انقسام النُخَب الإسلامية إلى أهل السيف وأهل القَلَم. حدث التحول الأول خلال القرن الثالث بمبادرة من السلطة المركزية. فقد لاحظ الخليفةُ المأمون تصاعُدَ وعْي النخبة العالمِةِ من فقهاء ومحدِّثين وقراء للقرآن بذاتها ودورها في الإسلام مع انتشار مرويات «العلماء وَرَثَة الأنبياء» و«الأمراء حكّامٌ على الناس والعلماء حكّامٌ على الملوك». كما لاحظ اتجاه عُلماء بغداد عندما دخلها عام 203هـ إلى تفسير أولي الأمر في قوله تعالى: ﴿وأَطيعوا اللّه وأطيعوا الرسول وأُولي الأمر منكم﴾؛ بأنهم أهل العلم والفقه والدين، وتولّيهم بأنفسهم الأمر بالمعروف والنهْيَ عن المنكر وبخاصةٍ وسط غياب السلطة القوية القادرة والضابطة في فتنة المأمون مع أخيه الأمين منذ العام 195هـ. ولأنّ «خلافةَ اللّه» تتخذ من الدين سنداً في السيطرة والضبط؛ فقد خشي المأمون زعزعة أُسُس سلطته إن استأثر العلماء بالدين؛ فاختار أن يخوض معهم معركة «خَلْق القرآن» التي استمرت في عهد خَلَفيه المعتصم والواثق، واتضحت أبعادُها تماماً أيام الواثق (227-232هـ) في أنها صراعٌ على مَنْ يلي أمر رعاية الشريعة تحمُّلاً وحفظاً ودعوةً واستنباطاً في سياقٍ كان الشافعي (- 204 هـ) قد حسمه في **رسالته** لصالح العلماء المجتهدين. وتوقفت الحملةُ إيام المتوكل (232-247هـ) دونما خُلاصةٍ ظاهرةٍ لكنّ النصف الثاني من القرن الثالث شهد علائم الانفصام أو التخصُّص المجالي بين الشريعة والسياسة وليس بين الدين والدولة. فقد ظلّ الإسلام هو المشروعية العليا للطرفين: العلماء والأمراء لا يختلفون على الاستظلال المشترك به. لكنّ التسوية التي اتضحت معالمها تدريجياً نحّت العلماء عن المجال السياسي، في مقابل استئثار الخلفاء والأُمراء بذاك المجال. وكانت أُولى علائم التسوية تفسير أُولي الأمر بأنهم الأمراءُ والعلماءُ معاً. فالطاعةُ للأُمراء، والمرجعيةُ في قضايا الشريعة للعلماء. فإذا عرفنا أنّ العلماءَ كانوا هم المثقَّفين بلغتنا الحديثة، أي أنهم هم الذين يصيغون وعي الجماعة بذاتها وحقوقها ومصالحها وأهداف اجتماعها الديني والسياسي؛ أدركْنا كم كان ذلك التطور مهماً ومؤثّراً في مجال علائق السلطة بالمجتمع، ونظرة المجتمع إلى حقوقه وواجباته. وقد أصرّ الفقهاء ظاهراً على الطبيعة التعاقُدية للإمامة لكنهم بدأوا يفهمون تلك التعاقدية التاريخية في ضوء ما آلت إليه الأُمورُ في القرن الثالث. فقد فهموا مَثَلاً أنّ أبا بكر أوصى لعمر بالخلافة، أي أنه عَقَدَ له؛ فقالوا بأنّ عقد الإمامة يمكن أن يُجريه «أهل الحلّ والعقد» الذين يمكن أن يكونوا ستة كما حدث مع عثمان أو ثلاثة كما حدث مع أبي بكر أو واحد كما حدث مع عمر. وأكدُّوا على أنّ أمة محمدٍ لا تجتمع على ضلالة، أي أنّ لإجماعها

سلطةً كاملةً لكنهم فصلوا الإجماع عن أصله في **الجماعة**، فابتعد عن معناه الأصلي، وقَصَروه على المسائل الفقهية، أي قضايا الحلّ والحُرمة؛ فأمكن عندها القول أنّ العلماء المجتهدين هم الذين يُعتبر إجماعُهُم دون أن يثير ذلك اعتراضاً من السلطات السياسية. وما أمكن تحقيقُ اتفاقٍ فيما بينهم حول قَصْر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على السلطان؛ لكنهم جعلوه فردياً وربطوه بالنصيحة والاستشارة التي هدفُها إراحةُ الضمير والخروج عن الفريضة أو التكليف. أما الشورى التي اعتبرها القرآن خصيصةً مميّزةً للمجتمع الإسلامي ﴿وأمْرُهُم شورى بينهم﴾ فقد تجوهل معناها السياسيّ الغلاّبُ وصارت مجالاً لجدلٍ عقيم هل هي واجبٌ على السلطان أو ندْبٌ واستحسانٌ بغضّ النظر عن شرعية ذاك السلطان أو عدم شرعيته.

مهَّدت هذه التشوية للتحوُّل الثاني الذي جعل المسألة السياسية قصْراً على الحاكمين أو الواصلين للسلطة بالقوة. فمنذ أواخر أيام البويهيين (مطالع القرن الخامس الهجري) بدأت تظهر في أدبيات السمر والتاريخ وكتب نصائح الملوك والفلسفة تقسيماتٌ طبقيةٌ للمجتمع تسترشدُ بدثائر الفُرس واليونانيات المنحولة، وتقول بأن المجتمع منقسمٌ بالطبيعة إلى خاصةٍ وعامة، والخاصة صنفان: الأمراء والأدباء، والعامة أصناف من تجارٍ وزرّاعٍ ورجالات مِهَن. ثم صارت القسمةُ صريحةً أيام السلاجقة واستمرت حتى أواخر أيام السلطنة العثمانية: هناك أهل سيف، وهناك أهل قَلَم، ثم هناك العامّة التي تشمل بقية فئات المجتمع. ووضعت الدولةُ (رجال السيف) يدها على الأرض كلّها فيما عُرف. لدى الباحثين بالإقطاع الإسلامي، فاستأثرت بريع الأرض الزراعية، وعشور التجارة الثقيلة، والإشراف الأعلى على الأوقاف. فوقع أهل القلم جميعاً سواءٌ أكانوا موظفين لدى الدولة، أو مدرّسين وقرّاء وما شابه تحت ضغوط السلطات التي استأثرت بأكثر الموارد. وأحسبُ أنّ هذا التطور زاد من إبعاد النخبة العالمِة والعامّة على حدٍّ سواء عن مواقع القرار.

IV

شهدت العقود الثلاثة الأخيرة انقساماً بين رجالات الفكر الإسلامي على صورة تيارين: تيار الخلافة الإسلامية القوية التي تطبّقُ الشريعة، فتحظى بسلطاتٍ غير محدودةٍ باعتبارها سلطان الله في الأرض. وتيار الشورويّة الإسلامية التي تُريدُ الوصول إلى مشاركةٍ سياسيةٍ عن طريق القول بوجوب الشورى. وأحسبُ أنّ الطرفين مقصّران بمقاييس السَلَف الصالح ومقاييس الفكر الإسلامي في القرنين الأخيرين، وطبعاً بمقاييس الأوضاع الحالية للمسلمين. ففي مجال مهامّ الخلافة أو وظائف السلطة حدَّد عليٌّ في

جداله مع الخوارج الأمر بوضوح حين صرخوا في وجهه: لا حكم إلاّ لله! فقال: كلمةُ حقٍّ أُريد بها باطل! لا حكم إلاّ لله وفي الأرض حكّام. لا بد للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجر، يضمّ الشعث ويجمع الأمر، ويقسم الفيء، ويجاهد العدوّ، ويأخذ للقوي من الضعيف. ففرّق عليٌّ بين حُكم الله وحُكم الأمير أو تدبيره. وحدَّد واجباته وهي شديدةُ التواضُع وليس بينها سلطةٌ دينية. ثم عاد الفقهاء لصياغة ذلك في القرن الثالث فقالوا إنّ السلطان يلي الحدودَ والفيءَ والصدقات والجهاد. وقال ابن المقفّع في رسالته **في الصحابة** في مجاملة المنصور العبّاسي لكنه بقي بعيداً جداً عما يتولاه حكامنا الحاليون وما يريده للحاكم خصومُهُم الإسلاميون؛ فقال: «حقوق السلطان الغزو والقفول، والجمع والقسْم، والاستعمال والعزل، والحكم بالرأي فيما لم يكن فيه أثر، وإمضاء الحدود والأحكام على الكتاب والسنة، ومُحاربة العدو ومُهادنته، والأخذ للمسلمين والإعطاء عنهم». أما أكثرية الشورويين فخاضت جدالاتٍ ومعارك دونكيشوتية لتُثْبتَ أنّ الأمر بالشورى في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ يعني الوجوب! مع أنّ الشورى في أخلاد المسلمين الأوائل تعني حقّ الأمة في إدارة أُمورها كلها ومن بينها اختيار الحاكم وتحديد صلاحياته ومراقبته وعزله: هل نَسيتُم المآخذ الضئيلة الأهمية التي أُخذت على عُثمان وقُتِلَ من أجلها؟! وماذا يفيدنا أن يستشيرنا حكّامُنا الذين وصلوا للسلطة بالقوة وبمساعدة الأجنبي في بعض توافه الأمور ذراً للرماد في العيون؟

وإننا لمقصّرون بمقاييس الفكر الإسلامي في الخمسين والمائة سنة الماضية. يومها ما بين الطهطاوي والكواكبي ومحمد رشيد رضا (1830-1930) كانت الشورى تعني الدستور، وتعني الحريات السياسية، وتعني حكم الشعب، وتعني عند ابن باديس وعلاّل الفاسي البدهيات أو المقاصد الخمس على ما جاء في «الموافقات» للشاطبي! وما خطر ببال أحدٍ منهم أن يخافَ من أن تسطو العامّةُ الإسلاميةُ بالشريعة في صناديق الاقتراع أو مجالس النوّاب، ولا خطر لأحدهم أنّ السواد الأعظم من المسلمين أو كثرتهم إن أحست من نفسها قوةً فستسطو بحاكمية الله عزّ وجلّ؛ وقد قال فيهم جلّ وعلا: ﴿كنتم خير أمةٍ أُخرجت للناس: تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ماكس ڤيبر والفرق الإسلامية (*)

مايكل كوك

بإمكاننا مقاربة موضوع هذه المقالة بطريقتين مختلفتين. ثمة استراتيجية مقصودة في وضعنا لأداة العطف بالطريقة التي وضعناها فيها في عنوان البحث. فالعطف هنا يعلل التوحيد بين كميتين. بإمكاننا بالطبع أنْ نبدأ باستحضار ماكس ڤيبر وأنْ ننتهي بعد ذلك بإخراجه من النص. وبين هذه الطريقة وتلك بالإمكان أيضاً وبحسب ما يحلو لنا التحدث عن الفرق الإسلامية. مثل هذا الخيار قد يبدو مغرياً لأنّه يسمح لنا بإعادة استخدام هذه الأطروحة في مناسبات أخرى تحت عناوين مختلفة: «كذا وكذا والإسلام»! أمّا الاستراتيجية البديلة وهي المستعملة هنا فإنها تفسر «أداة العطف» كما لو كانت لا تشير هنا إلى اقتطاع جزءٍ من إحدى الكميتين: بشكل عَرَضيٍّ فإنّ لهذه الفَرَضيّة حسنةً أخرى إذْ تتيح لنا الاختصار بشكل لا مثيل له!

إنّ المهمة الأساسية التي أُلقيت على عاتقي كانت البحث في كيفية استخدام ڤيبر لمفهوم «الفرقة» بالمقارنة أو بالتقابل مع استخدامه لمفهوم «الكنيسة» ومراقبة ذلك كلّه في السياق الإسلامي أي إلى أي مدى تستحق جماعات يعتبرها علماء مسلمون وبشكل آليّ فِرَقاً مثل هذه التسمية، وذلك بالمعنى الڤيبري الخاص لهذه الكلمة؟ وإذا لم يكن ذلك ممكناً فما هو تبرير هذا الانتفاء؟

لنبدأ المحاولة بتحديدٍ دقيق للفارق بين تصور ڤيبر للفرقة وتصوره للكنيسة والنقاط

(*) عن: W. Schluchter (ed.), Max Webers Sicht des Islam, Suhrkamp 1987.
والمقالة من ترجمة جورج كتورة.

الرئيسة تبدو لنا هنا كما يلي:

1 ـ **الانتماء**. الكنيسة ـ حسب ڤيبر ـ هي مؤسسة إلزامية، إنها تشمل المجتمع كله. وفي غالب الأحيان يكون الانتماء إليها انتماءً بالولادة. أما الفرقة فإن الانتماء إليها يكون اختيارياً وعبر الاختيار، كما لو كان ذلك انتماءً إلى هيئة [أخوية أو طريقة]؛ إذ يفترض ذلك حصول خيارٍ ـ يشارك فيه طرفان ـ خيارك وخيارها (خيار الشخص وخيار الجماعة القابلة)[1].

2 ـ بنية **السلطة**. تُعتبر الكنيسةُ تنظيماً تراتبياً. أمّا الفرقة وهي بخلاف الكنيسة فتُعتبر مساواتية. لذلك تعتبر الكنيسة حاملة ومؤتمنة ومدبِّرة لوظيفة كاريزماتية[2]. وهي لهذه الأسباب تكون محكومة من قِبَل جهاز كهنوتي محترف[3]. أمّا الفرقة فهي «جماعة مؤلفة من أشخاص متميزين كاريزماتياً بشكل فردي صرف»[4]. وهذا ما ينعكس أيضاً على بنية السلطة الداخلية: «وعن الفرقة المكتملة يتفرع مبدأ سلطة الجماعة المعصومة»[5]. الفارق وكما هو معترفٌ به فليس واضحاً ـ فالكنائس أو الجماعات السائدة قد يكون لها إلى حدٍّ ما صفات الجماعة[6]. وبإمكان الفرق أنْ تطور بعض الوظائف لتكون في خدمة المصالح الاقتصادية والتربوية[7]. ومع ذلك فإن ثمة مبدأ يظل واضحاً: «تصر الفِرقة على الإدارة الديموقراطية المباشرة» داخل الجماعة[8].

3 ـ **الطبيعة السياسية**. تتداخل الكنيسة وانطلاقاً من جوهرها مع المجتمع ككل، إلى درجة استحالة بقائها مؤسَّسةً غير سياسية. أما بخصوص الفرقة فإن «موقعها من السلطة السياسية فريدٌ من نوعه وهو غاية في الأهمية» ـ وإن يكن ذلك بطريقة سلبية. ذلك أنَّ الفرقة هي تشكيلٌ غير سياسي بل معاند للسياسة[9]. يعود ذلك بشكل أساسي إلى ما يلي: تريد الفرقة أنْ تأخذ كل الأمور على عاتقها. «فكل ما يقع خارجها لا يعنيها».

---

(1) ان السمة المميزة للمؤسسة، لا سيما الحالة التي ترى ان الفرد ينتمي للكنيسة التي يولد فيها، هي ما يميزها عن الفرقة التي تمتاز عنها بما يلي: إنها جمعية وهي لا تضم في جنباتها إلاّ الذي يتميزون دينياً وبشكل شخصي:
Max Weber, Wirtschaft und Geselkraft; Grundrin der verstehenden Sogiologie
الطبعة الخامسة ـ توبنغن 1972، ص 30.
ولاحقاً سنختصر العنوان كما يلي: WUG وهو كتاب المعروف بالاقتصاد والمجتمع.

(2) WuG 693.

(3) مرجع سابق، 692.

(4) مرجع سابق، 693.

(5) مرجع سابق، 722.

(6) مرجع سابق، 277.

(7) مرجع سابق، 724.

(8) المرجع السابق، والصفحة السابقة.

(9) المرجع السابق، والصفحة السابقة.

ولذلك تبدو الفرقة أكثر ميلاً «للتسامح» و «لفصل الكنيسة عن الدولة»[1].

باختصار يقدم لنا ڤيبر الرسيمة التالية:

	الكنيسة	الفرقة
الانتماء	إلزام كامل	تطوعية اختيارية
بنية السلطة	تراتبية	جماعة
السياسية	فعّالة سياسياً	معارضة للسياسة أو لا سياسية

يقودنا ذلك إلى تمييز واضح. لكن وقبل أن نحاول استخدام هذه المعطيات على مادة تاريخية إسلامية علينا أن نؤكد أولاً أن ڤيبر لم يقدّم معطيات واضحة لتصنيف بُنى التنظيم الديني. وإذا ما صادفنا في العالم الواقعي مثل هذا التنظيم فقد يكون ذلك كنيسة أو فرقة أو قد يكون شيئاً آخر أيضاً ـ كأن يكونه سلطة كهنوتية. ثم إن ڤيبر من جهة ثانية لا يقدم لمفاهيمه التي يعتبرها مفاتيح أية تحديدات؟ إنه يعرض فقط الفوارق بين المفاهيم المتعددة. وفي إطار تحديد آخر للمفاهيم تصبح بعض المظاهر الأخرى لتصوراته عن الكنيسة والدولة أكثر بروزاً ـ وهذا ما نستنتجه حين يقارن بين «الكنيسة» وبين«السلطة الكهنوتية»[2]. ثالثاً لا يقدم ڤيبر في أي من أعماله صياغة يعرض فيها لتمييزه بين الكنيسة والفرقة. ولهذا فإن الرسيمات الثلاث التي قدمناها في بداية هذه المداخلة حول الأفكار المقترحة هي من ڤيبر فعلاً إلا أن جمعها وعرضها هو مني أنا. هذا ما يحمل في طياته شيئاً من عدم الطمأنينة. فهل نسيت شيئاً؟ أو هل أقمت الحدود بين التحديدات المفهومية وبين المعطيات التجريبية بشكل خاطىء؟ وهل أخطأت الهدف في إقامة العلاقة بين العناصر الثلاثة التي تناولتها أعلاه؟ أو هل أوّلْتُها بشكل خاطىء؟

لتأويلها مجدداً سأحاول الآن العودة إلى المعيار الأول على لائحتي: الانتماء. يؤكد ڤيبر على حرية العضوية في الفرقة. أيعني ذلك التأكيد بأن الجماعة الدينية المغلقة ليست فرقة؟ منطقياً ليس لدينا أي خيار آخر؛ ومع ذلك فإنّ ڤيبر قد أعطى ودون أنْ يعير المسألة اهتماماً يذكر «فرقاً» هندية مثلاً على «الفِرق» المغلقة ذات النمو الداخلي[3]. علينا إذن أن لا نعتبر حرية الانتماء ضرورة، بل علينا أن نؤولها باعتبارها مَعْلماً ثانوياً ـ إنها

(1) مرجع سابق، 725.

(2) مرجع سابق، 692.

(3) مرجع سابق، 235.

تشكل تمظهراً ثانوياً لشيءٍ آخر أكثر جوهرية. وبالفعل فإننا نلمح لدى ڤيبر شيئاً من هذا القبيل، حين يوضح بأنّ الفرقة تعتمد «ضرورة غلى توافق أعضائها. عليها أن تفعل ذلك، لأنها تشكل ارستقراطي: إنها جمعية من المتميزين دينياً بشكل كلي، وهي تكون لهم كلياً أيضاً»[1]. وإذا كان الانتماء عاملاً حاسماً في التحديد، وأن تكون الجماعة قائمة على الاختيار ـ علينا أن ننتمي إليها لأننا من القلة التي تنتمي لهذا الداخل ـ عندها هل يكون بإمكاننا أن نعتبر طائفة الدروز المغلقة والقائلة بالتقمص فرقةً بالمفهوم الڤيبري للكلمة؟ هنا يقينا ڤيبر في الغموض.

وثمة اعتراض عام يمكننا أن نثيره هنا بوجه ما يقدم ڤيبر من تمايزات. انطلاقاً من عدم تحديده لمقولاته علينا أن نفترض أنّ مفاهيمه التي تبدو عامة قد تم تجريدها بشكل غير كامل من الترابط أو من المحيط الذي تتواجد فيه. أما، وانطلاقاً من طبيعة الأمور فإن المفاهيم لا تُستَلّ وفي العادة إلاّ من دراسة بعض الظواهر الخاصة. إن تصور ڤيبر «للجماعة الرئيسية» هو على ما يظهر نتيجة اهتمامه بدراسة الكنيسة المسيحية. وبغياب تحديد شكلي علينا أن نعبر عنها وانطلاقاً من المعنى بالصيغة التالية: الاتجاهات الرئيسية في الأديان هي «شيءٌ يشابه الكنيسة المسيحية». وهكذا على ما يبدو يتوافق تصور ڤيبر للفرقة مع اهتمامه ببعض الجماعات البروتستانتية المنشقّة منذ وقتٍ مبكر، مثل الفرقة المعمدانية[2]. بالنسبة لڤيبر إذاً، الفرقة هي «شيءٌ من قبيل المعمدانيين». هنا يبدو أنه ليس ممنوعاً أن تكون لمفاهيم ڤيبر العامة أصول خاصة، وأن يكون موقع هذه الأصول، ولهذه الأسباب في أوروبا، وهذا ما لا يطبعها بأي طابع خاص. إلا أنّ المسألة المطروحة هنا هي في إمكانية النجاح لدى استخدام هذه المفاهيم الحرجة في عملية التعميم بتحريرها من خصوصية ارتباطها بأصولها. أما في حالة الإجابة بالنفي، فعندها ربما وجدنا خلف هذه العمومية الظاهرة بعض المقدمات الكامنة التاريخية والخفية. علينا فيما بعد الرجوع إلى مثل هذه الحالات.

إن ما يقوم به ڤيبر، يجعل الحذر إزاء هذه التمييزات المضللة واجباً. فهل تساعدنا هذه بشكلٍ ما حين نريد الإقدام للخروج من أدغال ما هو تجريبي. علينا أن ننتظر لنرى.

لننظر أولاً كيف استخدم ڤيبر تمييزاته هذه في السياق الإسلامي ـ وبقدر ما يقوم هو

---

(1) مرجع سابق، 721. الفرقة عبارة عن جماعةٍ مرئية من القديسين بصار الى طرد الجربى من وسطها. اما الكنيسة وبخلاف الفرقة فإنها تحوي الصالحين وغير الصالحين.

(2) المعمدانيون هم بنظر ڤيبر فرقة بـ «المعنى النموذجي» في علم الاجتماع الڤيبري. (WuG 721).

بذلك[1].

في إحدى النقاط يبدو ڤيبر واضحاً؛ علينا أن نتحدث عن «كنيسة» (= جماعة، اتجاه رئيسي أو سائد، أرثوذكسية) إسلامية بكل معنى الكلمة[2]. وفي الوقت نفسه نجد في الإسلام فرقاً، حتى لو لم يرد ذلك إلاّ في بعض الملاحظات الجانبية. يتحدث ڤيبر عن أنصار المهدي في السودان باعتبارهم فرقة[3]. وعَرَضا أيضاً يتحدث عن «بعض السمات الثقافية» لدى «بعض الفرق المخالفة» في الإسلام، ولكن دون أن يحددها بنوع من التقريب[4]. ولكن هل الشيعة فرقة (أو فِرَق)؟ ثمة فقرة تعطي الانطباع بأنهم فعلاً كذلك: وبمناسبة شرحه لمعنى القانون، يعطي ڤيبر ملاحظة عن خصوصية الشيعة... لاسيما غُلاة الشيعة[5]. لكنه وفي مناسبة أخرى يقول الأمر بشكل مغايرٍ متحدثاً عن الإسلام الشيعي كما لو كان كنيسة[6]. فما هو أمر (الفِرَق) المخالفة الأخرى في الإسلام كالخوارج مثلاً؟ وڤيبر على حدّ علمي لم يشر للخوارج في مؤلّفاته.

ماذا نستفيد من هذه الفقرة؟ بإمكاننا أن نطرح السؤال المتعلق باعتبار الإسلام السني كنيسة بالمعنى الڤيبري للكلمة جانباً، فبالنسبة له بالذات وكما رأينا، لم يكن ذلك موضع شك[7]، انطلاقاً مما (أوردْنا)، نرى صعوبةً في التوصل لاستخراج موقفٍ موزونٍ من مسألة الفرق في الإسلام. فڤيبر كان متأكداً من وجود الفِرَق في الإسلام، إلا أنّه لم يقدّم لذلك تحديدات وافية.

إذا أردنا انطلاقاً من تمييز ڤيبر القيام بدراسة فحصية فإننا سرعان ما سنصطدم بسوء تفاهم بين ما يقدّمه هو من تصوُّر عن الفرقة وعن المجموعات التي قد يعبّر عنها عالمٌ مسلمٌ باستخدامه لتعبير «فرقة». والمجموعات هذه تُعتبر في الكثير من الحالات، إن لم يكن في غالبها، مجموعات شديدة التسيُّس. إنّ ديانة (النبي) محمد وكما يقول ڤيبر

---

(1) بالنسبة لماسيلي ربما كنت احياناً ضحية الفهرسة المفيدة لكتاب ڤيبر المشار اليه، الاقتصاد والمجتمع، علماً ان هذه الفهرسة لم تنته بعد.

(2) «كنائس بهذا المعنى نجدها خارج المسيحية وبكل دلالتها في الاسلام وفي البوذية تحت شكل اللاوية...»، مرجع سابق 693.

(3) مرجع سابق، ص359. عن العلاقة مع المهدية ومع الفرق الاسلامية الاخرى أذكر هنا ان Nehemia Levtzion قد لفت نظري لهذه الفقرة.

(4) WuG 311.

(5) WuG 476. اشار هنا الى ان الترجمة الانكليزية قد تحدثت في مكان آخر عن «فرق شيعية» اما النص الالماني فلم يتحدث سوى عن «الشيعة» (WuG 278).

(6) مرجع سابق، 722.

(7) تعتبر هذه المشكلة بالطبع المعيار الثاني عند ڤيبر: إنه بنية السلطة.

هي «ديانة تقوم على توجهات سياسية منذ البداية»[1]. وأما الممارسة السياسية التي تضفي عليها القداسة فهي تشكل المجال الكلاسيكي لتحديد المعنى الخاص بالفرقة في الإسلام ـ وهنا نشأت أيضاً الانقسامات الأكثر استمرارية وعمقاً. من هذا المنطلق تعتبر الفرق بمفهوم العالِم المسلم غير الفرق بالمعنى الڤيبري للكلمة ـ فالتمييز الڤيبري يبتعد عن المَعْلَم الوحيد الذي يرتبط بالانقسام الديني في الإسلام. هل كان ڤيبر واعياً لهذه النتيجة أم أنه قصد ذلك فعلاً؟ أُرجّح الإجابة بالنفي. فالفقرة التي يتحدث فيها عن المهدية وعن الفرق الأخرى يتناول تحديداً عقيدة «الجهاد»[2]. أما الاحتجاج الآخر الذي تنطوي عليه فرضيات ڤيبر السابقة، فهو أن تحديده لمفهوم الفرقة لا ينطبق بشكل صحيح على الإسلام الشيعي، حتى لو تركنا مسألة السياسة. انطلاقاً من المعيار الذي وضعناه عن العضوية، بإمكاننا ربما كشف بعض الأمور المرتبطة بالشيعة. بشكل عام لا يعتبر الانتماء إلى جماعةٍ شيعيةٍ حرّاً بشكلٍ واضح كما قد يكون بالنسبة لمجموعات إسلامية من هذا النوع (ودون ما حاجةٍ للتساؤل ومن حيث الممارسة كان للانتماء الحر وجود ملحوظ في العصر الإسلامي المبكر أكثر مما حدث لاحقاً)[3]. وهناك أيضاً الوعي المتفوق بالذات عند النخبة وهذا ما يُلحقُهُ ڤيبر بالفرقة، أي الشعور بأنّ الفرقة مكوّنة من جماعة يتم اختيارهم وإنّ هذا الشعور يتضمن تعبيراً عن الفكر الشيعي (ومع ذلك فإننا لا نجد الدلالة عينها عند الشعب الإيراني وكما يعيش ذلك منذ القرن السادس عشر بالشكل الذي نجدها فيه عند أقليات الشيعية). أما المسألة الفعلية فهي المطروحة في المعيار الثاني، أي في بنية السلطة. فإذا كان للإسلام السني ربما، الميزة التي تتميز بها الجماعة حتى يعتبر كنيسةً بالمعنى المقنع الذي أراده ڤيبر، فإنّ الإسلام الشيعي يمتلك بالمقابل نزعةً أكبر نحو التراتبية إلى حدّ يقل فيه اقتناعنا باعتباره فرقة أو فرقاً بالمعنى الڤيبري أيضاً. هنا نجد الكثير من كاريزما الوظيفة والمزيد من احترام الشخصيات ـ سواء أكانوا أئمة، من أهل البيت أو علماء، (ملالي). انطلاقاً من هذا المعيار فإنّ الإسلام الشيعي يمتاز أكثر من الإسلام السني بميلٍ للتمأسس بحيث يُحْسَبُ في صفّ الكنيسة بالمعنى الڤيبري للكلمة.

بذلك يبقى الخوارج فقط من أكثر المرشحين أملاً بأن يكونوا في صلب مفهوم الفرقة

---

(1) WuG 271.

(2) مرجع سابق، 359.

(3) بامكاننا الزعم ان الفرقة الڤيبرية الحق لا وجود لها إلا ابان سيرورة نشوئها. قابل مع كاريزما.

في الإسلام وبالمعنى الڤيبري. هنا أيضاً لا بد لنا من ترك معيار الموقف السياسي جانباً. بهذا التحديد نجد أن مفهوم ڤيبر وفي علاقته بالخوارج هو الأكثر جدوى. بخصوص العضوية نجد عند فرق الخوارج علامات على سمة الخيار في الانتماء والعضوية في الجماعة[1]، وعدا ذلك نجد أيضاً تقاطعات مع تصورات المنشقين المسيحيين عن الجماعة الطهورية[2].

انطلاقاً من بنية السلطة تمتاز فرق الخوارج بميزات الجماعة والتي تظهر في ازدرائهم لكاريزما منصب الإمامة وصولاً إلى شدة تسيُّسهم الذي يمكن عنده لهذه المجموعات الخارجية أن تُعتبر بحقٍّ فِرقةً بالمفهوم الڤيبري.

ماذا يمكننا الاستفادة من هذه الحصيلة؟ قبل كل شيء يظل الاستنتاج أنّ التمييزات التي أقامها ڤيبر بين الكنيسة والفرقة، لا تفيدنا كثيراً في فهم المسألة في السياق الإسلامي.

إنّ المقولات الڤيبرية لا تنطبق على الظاهرة الإسلامية. فلماذا كان الأمر هكذا؟

من الفائدة بمكان أنْ نعود هنا مرةً أخرى إلى حالة الخوارج وإلى ما يمكن أن تكون عليه هذه الحالة بنظر ڤيبر. لقد سبق ورأينا أنّ التوجه السياسي عند جماعات الخوارج هو ما يجعلهم بنظره غير مستحقين لتعريفهم كفرقة. إلاّ أنّ تصور ڤيبر يقوم على اعتبار عدم ارتباط فرقةٍ ما بالسياسة نتيجةً لرغبتها في التحرر من المجتمع المحيط بها. مثل هذا التحرر لم يكن من السهل الوصول إليه في أوروبا إبان القرن السادس عشر؛ وبالفعل فقد ذهبت بعض الفرق إلى ما هو أبعد من ذلك مؤثرةً ترك أوروبا نهائياً. ومع ذلك فإن التصور الخاص عن الفرقة هو تصور للفرقة التي تحاول أن تجد لنفسها حيزاً معيناً خارج مجتمعٍ لا تنسجم معه. أما الشروط التي وجدت فيها جماعات الخوارج لنفسها شكلاً معيناً في الإسلام المبكر فقد كانت من نمط مختلف. ثمة عوامل متعددة أثّرت جميعها في تركيب جماعة معينة، وفي أن تحرر هذه الجماعة نفسها جسدياً من مجتمعٍ وجدت فيه نفسها ومن الناحية الدينية غريبةً عنه، وفي أن تقود حياتها السياسية الخاصة بها بنفسها وغالب الأحيان بمواجهةٍ مع حكّام المجتمع الذي انسحبت منه. بكلماتٍ أخرى وإذا ما أخذنا بوجهة نظر ڤيبر، وهي أنّ الهدف الأساسي عند الفرقة هو التحلل من

(1) قابل مع وجهة النظر التي يمثلها بعض الخوارج، من أنّ الاطفال لا يعتبرون أعضاء في الجماعة إلا بعد بلوغهم سن الرشد وبعد دعوتهم للدخول في الإسلام؛ الاشعري، مقالات الاسلاميين، طبعة ريتر فيسبادن، 1963، ص 93.

(2) قابل مع عقيدة الخوارج العامة بوجوب اخراج العاصي من الجماعة (مرجع سابق 86)، ووجوب امتحان المرشح للدخول في فرقة الازارقة من الخوارج (مرجع سابق 86 - 87)؛ قابل مع ڤيبر WuG 722.

المجتمع القائم، عندها يتعلق السؤال بالاستراتيجيا المشروطة تاريخياً، فهل تحقق الفرقة ذلك عبر اختبائها في الداخل أو عبر تحقيق حيّزٍ خاصّ بها في الخارج، أي هل يتحقق الهدف عبر رفض الممارسة السياسية القائمة أو عبر قبولها[1]. ما نلمسُهُ هنا هو الإطلالة على المقدمات التاريخية الخفية الكامنة خلف علم الاجتماع الذي وضعه ڤيبر، وهذا ما أشرنا إليه أعلاه، ثمة مَغلَم يختص بالتاريخ الأوروبي قد جرى تجاوزه وهماً وإدخاله في صلب المفهوم.

بإمكاننا الآن متابعة البحث، وتعديل تمييز ڤيبر على ضوء هذه المعرفة، وعبر ذلك وضع المقولات الڤيبرية بتوافق أكثر تناسباً مع الحقائق المتعلقة بالخوارج. لكنّ ذلك يعني إعادة بناء أفكار ڤيبر لا استخدامها. فهل تستحق مفاهيم ڤيبر العناء الذي يحملنا على إعادة بنائها؟ بالنسبة لما نحن بصدده، أي بالنسبة للنقاش حول الموضوع الذي نعالج، أرى أن جوابي سيكون بالنفي. إنَّ ڤيبر لم يكن كما هو ظاهر، على حق، والأفضل أيضاً القول إنه لم يكن على باطل، وبالتالي فإننا لا نستطيع أن نستخدم أفكاره نقطة انطلاق لمعالجة المحاولة التي نقوم بها، وهي فهم المجموعات الخاصة التي نعرّفها بأنها فرق إسلامية.

(1) ثمة جماعات اسلامية سعت ايضاً لإيجاد حيّز مكاني لها سواء في الداخل أم في الخارج. الشيعة الإمامية على سبيل المثال. لكن لا بد من ايضاح ذلك تاريخياً.

من الوحدة الى الانقسام:
ملاحظات أولية حول انهيار المجتمع التقليدي

بشير نافع

مقدمة

ترتكز معظم الدراسات التي تناولت انقسام المجتمع العربي - الإسلامي الحديث على قراءة المرجعيات الفكرية والسياسية المتعددة، التي ولدت منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر أو بعد ذلك[1]. وتستبطن هذه الدراسات الإقرار بحالة الانقسام المجتمعي - وبالتعددية - من خلال رؤيتها لانقسام النخبة العربية - الإسلامية، وتوزعها على اتجاهات فكرية وسياسية يصعب التقاؤها على جامع مشترك، وذلك رغم أن انقسام النخبة قلما يضرب جذوراً عميقة أو يجد انعكاسات تشكل الجامع لولاءات أغلب قطاعات الشعوب الإسلامية. غير أن من الصعب تجاهل وجود مجتمع في بلادنا منهك القوى، مفسخ الحلقات، في مواجهة دولة متغولة واسعة الانتشار، رغم عدم كفاءتها وفشلها في إشباع الحاجات الاجتماعية. وهو الأمر الذي يستدعي مقارنة أخرى لقراءة حالة الانقسام المجتمعي إلى جانب القراءة الفكرية. وإن كانت هذه المسألة تشكل المبرر الأول لهذه الدراسة، فثمة مبرر آخر أيضاً. ذلك أن الملاحظ، منذ مطلع هذا القرن، أن مشاريع النهوض، منذ الدعوة الإصلاحية لمحمد عبده ورشيد رضا، مروراً بالقومية

(1) أنظر على سبيل المثال لا الحصر:
Albert Hourani, arabic thought in the liberal Age, 1798-1939, Oxford: Oxford University Press, 1962; Hisham Sharabi, Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914, Baltimore and London: The Jhons Hopkins Press, 1970.

التقليدية، وحتى الناصرية، واجهت في مجملها فشلاً ملموساً، أو حققت إنجازاً جزئياً في أفضل الأحوال، وأنها جميعاً كانت عرضة للإحتواء أو الإلغاء. بل حتى محاولات التحول الديمقراطي، تبدو هشة غير مضمونة المستقبل وتعتمد في معظمها على حسن نوايا الدولة ونزعتها، غير المعروفة من قبل، للعمل الخيري. ويصعب إيجاد تفسير لهذا التوصيف - إن صح - بدون أن تحاول قراءة البنى الاجتماعية الحضرية في بلادنا، والتحولات العاصفة التي تعرضت لها في القرنين الماضيين، والتي أدت في النهاية إلى تقويض القوة الاجتماعية الرئيسة فيها؛ القوة التي حملت وحمت لُحمة الجماعة ووحدة المجتمع وبلورت إجماعهما.

تزعم هذه الدراسة أن انهيار المجتمع الإسلامي التقليدي، تحت وطأة حقب التحديث، منذ النصف الأول للقرن الماضي، مروراً بمرحلة الاستعمار المباشر، حتى بروز الدولة القطرية الحديثة، قد أطاح ببني وقوى ومؤسسات المجتمع المديني التقليدي، بدون أن يؤدي إلى ولادة بني وقوى ومؤسسات مدينية حديثة على ذات المستوى من القوة أو الإستقلالية الذاتية عن الدولة. وأن هذا الانهيار المجتمعي أبلغ تأثيراً وديمومة في إنتاج حالة الضعف والهشاشة والانقسام الداخلي من تعددية المرجعيات الفكرية لدى النخبة. هذا إن لم تكن الأخيرة هي بالفعل، وبحكم ولادتها التاريخية، نتاج للإنهيار المجتمعي.

تقوم هذه الدراسة على قراءة تاريخية عامة للاجتماع والسياسة في منطقة القلب من العالم الإسلامي، سواء في محاولة توصيف المجتمع التقليدي أو محاولتها تفكيك عملية التحديث ورصد نتائجها. وعلى خطى غيرتس (Geertz) وحوراني (Hourani)، فإن التصورات والنماذج التي تطرحها هذه الدراسة هي أقرب ما تكون إلى ما سماه ماكس فيبر (Max weber) بالنوع المثالي (Ideal Type). أي أن أنموذجاً ما بتفاصيله قد لا ينطبق على كل أنحاء العالم الإسلامي، وإن انطبق بمعظم تفاصيله أو بعضها، فليس بالضرورة في ذات العقد أو المرحلة الزمنية. بيد أن هذا الأنموذج عند استخدامه بعناية، إلى جانب منظومة أخرى من التصورات، قد يكون اداة هامة في استجلاء العملية التاريخية وصيرورتها.

المجتمع التقليدي والدولة

تقع القوة السياسية وتتوزع بين كتلتين رئيستين في المجتمع الإسلامي التقليدي: أهل السيف وأهل العلم والقلم. يتمثل أهل السيف بطبقة الحكم وإداريي الدولة وعسكرييها، أما الكتلة الثانية، فقد تجسدت في العلماء والقضاة والفقهاء والمعلمين. ولم تنفصل عن الكتلة الثانية فئة كتبة الدولة أو «القلمية» بالمصطلح العثماني، إلا في القرون التالية

لصعود العصبيات التركية. استمدت الكتلة الأولى شرعيتها من سلطة الحكم، أما الثانية، فقد استندت على شرعية ولاء الجماعة ـ الأمة للإسلام. ولم يكن غريباً، بالتالي، أن ترى فئة العلماء في ذاتها ممثلاً للجماعة أمام الدولة، وإن لم يكن دائماً في مواجهة معها.

إن جذور بروز الكتلتين، وتوزيع القوة السياسية بينهما، تعود إلى المرحلة التالية للفتنة الكبرى، بعد أن سيطر الحكم الوراثي، وأدت عذابات الضمير الجمعي للمسلمين وبروز الفرق إلى حالة نهوض فكري وبحثي واسعة. كان لهذه النهضة بدورها أن تبدأ عصر التدوين وتصنيف العلوم الإسلامية، وبالتالي أن تشهد نشوء مؤسسة العلماء. لقد اعترف العلماء في معظمهم بشرعية الدولة السلالية، سواءٌ الأموية أو العباسية، ولعل المبرر الرئيس وراء اعتراف العلماء بشرعية هذه الدولة كان موازنتهم بين الوحدة والاستقرار وتجنب الفتنة من ناحية، والعدل من ناحية أخرى، معطين الأولوية للوحدة. غير أن العلاقة بين مؤسسة العلماء والدولة كانت أكثر تعقيداً مما قد يبدو للوهلة الأولى.

حمل العلماء شكوكاً عميقة تجاه شرعية دولة فرضت على الأمة بالقوة، وتنكرت لسمات هامة وأساسية في حكومة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، ومالت نحو أن تكون دولة ملوكية (القيصرية والكسروية) دنيوية[1]. وقد نجم عن هذا الشكوك أن سعى العلماء باستمرار إلى حرمان الدولة من تولي مسؤولية التشريع تفسيراً أو سناً للقوانين، ورأوا في أنفسهم حماة الشريعة وقيّم الدين والمسؤولين عن «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»[2]. ورغم أن العلماء في أغلبهم أظهروا حرصاً بالغاً في الابتعاد عن الحكم ومراكز الدولة، إلا أن تصورهم لموقعهم في المجتمع، جعلهم في مواجهة الدولة بين الحين والآخر، فيما سعت الدولة إلى تقليص دائرة نفوذهم. ولعل محاولة ابن المقفع، الذي

---

(1) حول العلاقة بين العلماء والدولة في القرون الإسلامية الأولى أنظر:

Ira M. Lapidus, «The seperation of State and Religion in the Developement of Early Islamic Society», IJMES, VI (1975), PP. 363-385.; Marshal G.S. Hodgson, the Venture of Islam: Concience and History in a World Civilization of Islam, 3 Vols., Chicago: Chicago University Press, 1974, Vol. 1, p. 349.

رضوان السيد، «التدوين والفقه والدولة، نظرات في نشوء الفقه الإسلامي»، الاجتهاد، العدد الثاني، شتاء 1989، ص91 -113.

(2) في نقاشه لأثر موقف العلماء من الدولة على نشوء لفقة الإسلامي، يشير رضوان السيد إلى أن تطوير مبدأ الإجماع على يد الشافعي منع الدولة من أن تصبح المصدر الثالث للتشريع (بعد القرآن والسنة). أنظر: رضوان السيد، المصدر نفسه، ص112-113، وقارن بـ: N.J Coulson, A History of Islamic Law, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1964, P. 59.

كان يرى أن للخليفة حقاً سياسياً وتشريعياً، إقناع المنصور فرض منظومة فقهية وشرعية واحدة في كافة أنحاء الدولة[1]، و ترمز إلى نزوع الدولة الأصيل للتوسع والسيطرة. غير أن مشروع ابن المقفع لم يجد صدى لدى المنصور لأسباب عدة، أحدها كان إدراك الخليفة لقوة مؤسسة العلماء ومعارضتها للأمر.

في 1258م دمر المغول بغداد وأجبر الخليفة العباسي على الانتقال للقاهرة التي أصبحت عاصمة للدولة المملوكية، وتحول دور الخليفة إلى مجرد ضمانة رمزية لاستمرار الخلافة ولشرعية الحاكم الفعلي، السلطان المملوكي. ولم يأت هذا التحول مفاجئاً، بل جاء في نهاية سياق طويل من ضعف مؤسسة الخلافة، منذ مطلع العهد البويهي وما تلاه من حقب. كانت مؤسسة الخلافة بالنسبة للعلماء تجسيداً لوحدة الأمة، وبضعفها أدرك العلماء أن هامش المناورة في علاقتهم بالدولة قد ضاق إلى حد كبير. عندما كانت الخلافة قوية كان بإمكانهم دائماً أن يفصلوا أنفسهم عن الدولة، وأن ينددوا بانحرافاتها وتجاوزاتها، وعندما ضعفت أصبح استمرار الخلافة ـ كإطار للوحدة ـ حتى في إطارها الرمزي الجديد مقدماً على كل الهموم الأخرى[2]. إن كتابات الماوردي (ت1058م) وأبو يعلى الفراء (ت1064م) وابن تيمية (ت1327م) وابن جماعة (ت1334م) في الفترة قبل وبعد ولادة الدولة المملوكية[3]، والتي أقرت التطورات في الواقع السياسي والعلاقة الجديدة بين السلطنة والخلافة، لا بد أن ترى في ضوء هذا الهم العميق لدى العلماء في الحفاظ على مؤسسة الخلافة واستمرارها.

افتقد المماليك كما هو معروف الانتماء العربي النبيل، أو الارتكان إلى عصبية قبلية عربية، وارتكزت قوتهم على احتراف عسكري وتقاليد تماسك وانضباط في الصف. كما أن دولتهم التي استمرت أكثر من مائتين وخمسين عاماً، لم تختلف كثيراً عن دول السلالات التي سبقتهم، من حيث أنها ولدت من الاستيلاء بالقوة. لذا، وللسببين معاً، كانت حاجة المماليك لمباركة الخليفة ولدعم مؤسسة العلماء ملحة وضرورية. وقد

---

(1) Dominique Sourdel, Medieval Islam, (Translated by J. Montgomry Watt), London: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1983, PP. 177-118.

(2) قارن: H.A.R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam, Boston: Beacon Press, 1962, p, 162.
حيث يجادل بأن «النظرية السياسية السنية هي فعلياً التبرير لما حدث على أساس من السوابق التي أقرها الإجماع».

(3) لدراسة حديثة مقارنة لكتب النظرية السياسية الإسلامية أنظر:
الفضل شلق، «الفقه والدولة الإسلامية: دراسة في كتب الأحكام السلطانية»، الاجتهاد، العدد 64 صيف 1989، ص91 -140.
وانظر أيضاً: Montgomry Wiliam Watt, Islamic Political Thought: The Basic Concepts, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968, PP. 101-109.

تجلت هذه الحاجة لدى الدولة في اتساع بالغ لدائرة نفوذ العلماء، الذين كان لهم أصلاً الدور الرئيس في تربية ونشأة المماليك الدينية، منذ جلبهم إلى بلاد الإسلام. وفي عام 1266م، ورغم أن المماليك كانوا أحنافاً، فقد أصدر السلطان الظاهر بيبرس، قراراً بتعيين أربعة قضاة ينتمي كل منهم إلى أحد المذاهب السنية الرئيسة في كل مصر من أمصار السلطنة، معلناً بذلك اعتراف الدولة للمرة الأولى بالمذاهب السنية الأربعة[1]، كما بدأت مؤسسة العلماء تدريجياً في الاستفادة من نزوع الحكام والأمراء والقادة المماليك إلى تخصيص أموال وإقطاعات وأملاك متزايدة لقطاع الوقف الذي أصبحت إدارته وحراسته في يد العلماء[2]. وفي العصر الملوكي، أيضاً، عمل العلماء كمحتسبين في الأسواق، واحتل بعضهم مواقع هامة ككتبة لدوائر الدولة، وذلك بعد أن أصبحت المدارس، بل وقطاع التعليم كله تقريباً، بيدهم منذ زمن بعيد.

ولعل من الممكن القول، وإن بقدر من الحذر، أن المدينة الإسلامية قد اكتملت ملامحها بالفعل في العصر الملوكي، حيث أصبح العلماء في دوائر نفوذهم المتسعة، ومن خلال علاقاتهم المتزايدة ارتباطاً بالتجار والحرفيين (الأصناف)، أصبحوا في قلب المدينة باعتبارهم عماد نسيجها. لقد وفروا لطبقة الحكام المماليك التي لم تستطع، إن لم تكن قد حرصت على عدم، الذوبان في المجتمع العربي، غطاء الشرعية، ولكنهم في الآن نفسه، كانوا مرآة المجتمع وصوت الناس.

الحقبة العثمانية

منذ تأسيس السلالة العثمانية في الأناضول حوالي 1280م، وحتى انهيار الدولة في

---

(1) أبو العباس أحمد القلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، القاهرة: المطبعة الأميرية (15جزءاً)، الجزء الرابع، ص 34.

وقارن: رضوان السيد، «الفقه والفقهاء والدولة: صراع الفقهاء على السلطة والسلطان في العصر المملوكي»، الاجتهاد، العدد الثالث ربيع، 1989، ص129 -159.

(2) حول العصر المملوكي أنظر: أبو البركات محمد بن أحمد بن آياس، بدائع الزهور في وقائع الدهور، ٧ أجزاء، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1482-1983.

Nicola A. Ziadeh, Urban Life in Syria Under the Early Mamluks, Westport, Connecticut: Green Wood Press, 1953 خاصة الفصلين الرابع والسادس.

وانظر أيضاً المقدمة الطويلة لدوروتيا كرافولسكي في نشرها لـ:

شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى بن فضل الله العمري، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، بيروت، المكتب الإسلامي للبحوث، 1986.

وأيضاً: Michael Burgoyne and D.S Richards, Mamluk Jerusalem: An Architectural Study, London: World of Islam Festival Trust, 1987, P. 69.

حيث أوضحا أن 31 من 86 وقف في القدس المملوكية أسست على يد الأمراء المماليك أنفسهم.

أعقاب الحرب العالمية الأولى، عاشت الدولة العثمانية أكثر من أية دولة إسلامية أخرى، وقد استطاعت في حركة توسع مستمرة حتى القرن السابع عشر، أن تضم تحت لوائها معظم بلاد الإسلام، كما نعرفها اليوم، فيما عدا جناحها الآسيوي الممتد من الهضبة الإيرانية باتجاه الشرق. ولعل من نافل القول التوكيد على أن من الصعب، إن لم يكن من المستحيل، قراءة إشكاليات المجتمع الإسلامي المعاصر في معزل عن جذوره العثمانية.

كان النظام العثماني[1] نظاماً «بيروقراطياً» صارماً يدور حول الدولة. على رأسه يقف السلطان باعتباره حاكماً مطلقاً، يعاونه صدر أعظم يعين تعييناً، وعدد من الوزراء وحكام الولايات وموظفون إداريون أو «قلمية». وكان السلطان أيضاً هو الآمر الأول لجيش الدولة من العسكريين المحترفين أو الانكشارية، إلى جانب قطاع آخر من العسكريين غير المتفرغين بشكل كامل والمرتبطين بالإقطاع العسكري (السباهي). وقد شكل جهاز العلماء الجزء الرئيس الثالث من النظام العثماني، وانقسموا بدورهم إلى فئتين: الأولى، تعني بالقضاء، وعلى رأسها قاضي عسكر، الذي كان عضواً في ديوان السلطان، والثانية وتعني بالإفتاء، وعلى رأسها مفتي اسطنبول أو شيخ الإسلام، وهو أعلى منصب ديني في الدولة.

لاحظ هودجسون (Hodgson) كيف أن العلماء في الدولة العثمانية، جعلوا الشريعة في مركز الحكم[2]، ذلك أن العثمانيين، تبعاً لتقاليد الحكم الإسلامي نظروا إلى الدين كقاعدة ومصدر شرعية لدولتهم. غير أن الحقبة العثمانية، خاصة بعد التوسع العثماني الكبير، في القرن السادس عشر، الذي جاء بالعثمانيين إلى قلب مدن الإسلام التاريخية: تونس، القاهرة، دمشق، بيت المقدس، بغداد، حلب، ومكة والمدينة، شكلت تحدياً متعدد الجوانب لطبقة العلماء. فقد كان مذهب الدولة حنفياً وجعلت المناصب الرسمية للعلماء محصورة على الأحناف، كما أن بيروقراطية الدولة ومركزيتها هدد انتشار طبقة العلماء في المجتمع وأوشك على امتصاصها في جهاز الحكم. أما مصدر الخطر الثالث،

---

(1) التوصيف التالي للنظام العثماني مدين لـ:

Ira M. Lapidus, A History of Islamic Societies, Cambridge: Cambridge Unversity Press, 1988; Stanford J. Shaw, History of Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. 1, cambridge. Cambridge University Press, 1976. R.H. Davison. Turkey: A Short History, Huntigton: The Eothen Press, 1989.

(2) Hodgson, The Venture of Islam, op. cit, pp. 105-106.

فقد نبع من التقاليد العثمانية الموروثة عن الهجرات التركية الكبرى، أي مشاركة القانون الذي تسنه الدولة، والذي لم يكن إسلامياً بالضرورة، للشريعة في تنظيم شؤون الحياة العثمانية. ولكن المقدرة الهائلة التي أبدتها طبقة العلماء في احتواء مصادر التهديد الثلاثة، توضح إلى أي حد أصبحت فيه هذه المؤسسة ـ الطبقة بالغة القوة والانتشار في مجتمع المدينة الإسلامية، وإلى أي حدٍ كانت جديرة فيه بدورها كشريك في حيازة القوة السياسية.

واجه العلماء أحادية المذهب العثمانية بعدة وسائل. فمن ناحية، تحول قطاع منهم إلى المذهب الحنفي، ومن ناحية أخرى، وكما في مراكز العلوم الإسلامية التاريخية مثل القاهرة حيث الأزهر، وتونس حيث الزيتونة، وحيث كانت المذاهب الأخرى عميقة الجذور، أدار العلماء ظهورهم للدولة. وفي القاهرة، بشكل خاص، استمر شيخ الأزهر، لا القاضي ولا المفتي، في مكانته كأهم علماء المدينة[1]. ولكن، وفي حالات أخرى، شهدت بعض المدن الإسلامية مواجهات مكشوفة بين علماء من مذاهب غير المذهب الحنفي وممثلي الدولة على المواقع العلمائية الهامة، مثل خطابة المسجد الأقصى في بيت المقدس[2].

كان عدم اتفاق القانون وبعض الفرمانات السلطانية مع الشريعة مصدر سخرية مريرة من علماء الشام ومصر[3]. ولعل من الممكن تصور تسامح أجيال العلماء الأتراك العثمانيين الأولى، تجاه مشاركة الدولة قانونها للشريعة، في حقبة كانت الدولة تتحمل فيها عبئاً كبيراً في حراسة ثغور الإسلام. بيد أن علماء مصر والشام أحسوا بأنهم لا يدينون للدولة الجديدة، واستمر هجومهم وتحديدهم للقانون بارزاً، منذ الربع الأول للقرن السادس عشر. وقد أدى ذلك إلى أن يقوم السلطان سليمان القانوني (حكم من 1520 ـ 1566) مستعيناً بشيخ الإسلام، أبو السعود، بجهد واسع لتحقيق التوافق بين

(1) عبد الرحمن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، مطبعة بولاق، 1324 هـ (4 أجزاء)، ج ع، ص187-192.
Stanford Show, Ottoman Egypt in the Eighteenth Century, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1962, PP. 22-23.

(2) Uriel Heyd, Ottoman Documents on Palestine: 1552-1615, Oxford: The clarendon Press, 1960, PP. 154-155.

(3) أنظر مثلاً ما يعبر عنه ابن إياس من رأي حول القانون في المصدر سابق الذكر، الجزء الخامس، ص244-266.
وانظر أيضاً: نجم الدين محمد بن رضي الدين الغزي، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، (3 أجزاء، تحقيق جبرائيل جبور)، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1979، الجزء الثاني 166 و 193.
وانظر أيضاً مخالفة فتاوى العلماء المحليين لقانون الدولة في: خير الدين الرملي، الفتاوى الخيرية لنفع البرية، القاهرة، مطبعة بولاق (جزءان)، 1300هـ، ج2، ص184.

قوانين الدولة والشريعة. ولكن التجاذب بين الطرفين استمر إلى أن قام السلطان مصطفى الثاني (1695 - 1703) بإصاد فرمان في عام 1691، يؤكد فيه على إثم وضع القانون في موازاة الشرع، ويأمر بأن تكون الفرمانات السلطانية، منذ ذلك الوقت، مستندة على الشريعة الإسلامية[1]،

ولكن الجهد الأكبر الذي بذلته مؤسسة العلماء كان في مجال احتوائها لمركزية الدولة، وحفاظها على قوة ما يمكن أن يطلق عليه بفئة العلماء المحليين، في مواجهة علماء جهاز الدولة المرسلين من اسطنبول، سواءً كقضاة أو كمفتين. احتل العلماء المحليون، في البداية منصب نائب المفتي، ثم شيئاً فشيئاً، وفي عدد واسع من المدن، أصبح منصب المفتي نفسه، الذي كان مدار حياة المجتمع وناظمها، من نصيبهم أيضاً[2]. وفي مرحلة ثالثة، استطاع عدد آخر من العلماء المحليين متابعة دراساتهم الإزهرية أو الزيتونية أو الدمشقية في اسطنبول، ومن ثم النجاح في الحصول على منصب قاض[3]. لقد انتشرت الطرق الصوفية، بشكل واسع، في العهد العثماني لأسباب تتعلق بمرحلة دخول العثمانيين الأوائل الإسلام. وأصبح من الطبيعي أن يجمع علماء الشريعة، من كافة المذاهب، في معظم أنحاء الدولة، بين عملهم الشرعي وعلومهم الفقهية وقيادتهم لفرع طريقة صوفية معينة[4]. وأصبح للتصوف دور ملموس في نشر الإسلام والمحافظة على التماسك الاجتماعي وتماسك الجهاز العسكري للدولة.

ولكن الأكثر دلالة أن قطاع العلماء الذي استمر خارج أجهزة الدولة الرسمية ظل هو الأكبر. وكان من بينهم المدرسون، في كافة المدن الكبرى والصغرى، والأئمة، والخطباء. ويمكن القول أن مصادر الثورة الرئيسية في المجتمع العثماني كانت الأرض، والوقف، وأصناف الحرف والتجارة. ومن المثير، أن طبقة العلماء كانت وثيقة الصلة

---

(1) Richard C. Repp, «Qanun and Sharia in the Ottoman Context», in: Aziz al-Azmeh (ed.), Islamic Law, Social and Historical Contexts, London: Rougtledge, 1988, P. 131.

(2) انظر: Butrus Abu Manneh, «The Husayis: The Rise of a Notable Family in 18th Century Palestine», in: David Kushner (ed.), Palestine in the Late Ottoman Period, Leiden E. J: Brill, 1986, PP. 92-106.

وانظر: Uri Kupper Schmidt, «A Note on the Muslim Religious Hierarchy Towards the End of the Ottoman Period», In: David Kushner (ed.), Palestine in the Late Ottoman Period, op. cit., P. 127.

(3) المصدر السابق، 125-126.

(4) عبد الغني النابلسي، الحقيقة والمجاز في رحلة بلاد الشام والحجاز، (تحقيق عبد الحميد مراد)، دمشق: دار المعرفة، 1989، ص148، ص153، ص155، ص210، ص266 وما بعدها؛ إحسان النمر، تاريخ جبل نابلس والبلقاء (4 أجزاء)، نابلس: المطابع التعاونية، الجزء الأول 1975، ص 55-57.

وانظر: Lapidus, A history of Islamic Societies, op, cit., P. 325.

بتلك المصادر الثلاثة جميعاً. وهو ما عزز من قوتها من ناحية، وأعاد توكيد دورها كحارس للحمة المجتمع وممثل له، من ناحية أخرى. اتسع نطاق الوقف في العهد العثماني بشكل غير مسبوق في تاريخ الإسلام كله، سواءً الوقف الخيري العام أو الوقف الخاص، العائلي أو الذري. وأوقفت الأراضي والحمامات ومحال البيع والبيوت وكل أنواع الممتلكات الأخرى لفائدة المدارس والمساجد[1]. وكان العلماء هم حراس الوقف والمشرفون على إدارته، بل إن إدارة بعض الأوقاف كانت تورث، من جيل إلى آخر، في عائلات العلماء المدينية الشهيرة والقديمة. ولما تمتع العلماء بعلاقة مميزة مع مسؤولي الدولة المحليين، فقد تولى بعضهم التزام ضرائب قطاعات واسعة من الأراضي الزراعية[2]. أما أصناف الحرف وطوائف التجار، فقد كانت في حقيقتها منظمات اجتماعية دينية، ترتبط بنظام قانوني وتقاليد خاصة بكل منها، يرعاها ويدير شؤونها ويراقبها عالم بارز[3]. وقد أدت هذه العلاقة إلى أن تتوثق صلات العديد من العائلات العلمائية بكبار التجار والحرفيين عبر المصاهرة والتزاوج.

(1) كان هناك 36 وقفاً في منطقة الرملة في القرن السادس عشر كما يذكر:
Mohamad Adnan al-Bakhit, «Ramlesh in the Hijra Tenth Century-the Sixteenth Century», (A journal of the Jordanian University), Series A, Vol. 27, No.1. April 1990, P. 193.
ويذكر محمد كرد علي في، خطط الشام، (دمشق، مكتبة النوري (6 أجزاء)، ط 3، 1983، ج6، ص 89 وما بعدها). أن ثلاثة أرباع أرض الشام الزراعية في القرن الماضي كانت وقفاً.
وحول علاقة العائلات العلمانية المقدسية بإدارة الوقف، أنظر
Gabriel Baer, «Jerusalem's Families of Notables and Wakf in the Early 19th Century», in: David Kushner (ed.), Palestine in the Late Ottoman Period, Lieden, E. J: Brill, 1986, Pp. 109-122.

(2) A. L. la-Sayyid Marsot, «The Political and Economic Functions of the Ulama in the 18th century», JESHo, XVI, Part II-III, 1973, PP. 135-152; Abdul Karim Rafeq, «Aspects of Land Tenure in Syria in the Early 1580 s1, in: abdeljelil Temimi (ed.), Les Provinces Arabes a L'epoque Ottomane, Zaghouan, 1987, PP. 153-163.

(3) حول الدور الرئيس للعلماء في نظام الأصناف أنظر:
- وجيه كوثراني، «العلماء والطرق الصوفية والتنظيم الحرفي؛ معطيات من تاريخ السلطة والمجتمع في ولاية سورية»، في: عبد المجيد التميمي، الحياة الاجتماعية في الولايات العربية أثناء العهد العثماني، ج1 و2، زغوان (تونس): مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية، 1988، ص619 -630؛ وجيه كوثراني، السلطة والمجتمع والعمل السياسي: من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988، ص 47-52؛ عبد السلام رؤوف، «الملامح الاجتمعية لنظام الأصناف في العراق إبان العصر العثماني»، في: عبد الجليل التميمي، الحياة الاجتماعية في الولايات العربية، مصدر سبق ذكره، ص446 -468.
وحول ثورة العلماء ودورهم في الحياة المالية والتجارية لسورية في القرن الثامن عشر، أنظر:
Karl K. Barbir, «Getting and Spending in eighteenth Century Damascus: Wealth at Three Social Levels», in: Abdeljelil Temimi (ed.), La Vie Sociale dans Les Provinces Arabes a L'epoque Ottomane, tome 3, Zaghouan, Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes Morisques, de Documentation et d'Information, 1988,

إن هذه التطورات بالغة التعقيد في التاريخ العثماني، خاصة بعد القرن السادس عشر، تجعل من الممكن القول بأن مؤسسة العلماء استطاعت في النهاية التغلب على مصادر الخطر التي هددتها من الطبيعة البنيوية الخاصة للنظام العثماني. ورغم أن الدولة احتفظت غالباً باليد العليا، وأن مؤسسة العلماء سرعان ما أكدت الشرعية الإسلامية للحكم ولم تجعل منها محل شك أو تساؤل، فإن العلماء كانوا يختارون صف المجتمع كلما رأوا أن بطش الدولة أو ظلمها تجاوز الحد المحتمل. وقد استمرت لعبة القوة بين الطرفين، طالما لم يكن هناك من الخارج تحد لوجود الدولة أو للمجتمع الإسلامي التاريخي ذاته، بيد أن بروز ذلك التحدي في نهاية القرن الثامن عشر، وبداية التاسع عشر، أدى إلى أن تتجاذب التناقضات العثمانية الداخلية أطراف نظام الحكم والمجتمع، نحو اتجاهات متضاربة. وقفت بيروقراطية الدولة والجيش؛ العلماء والتجار؛ الشريعة والقانون، أما خيارات لم تمتحن بمثلها من قبل: ماضي الذات وحاضر الآخر، في زمنٍ بدا فيه الآخر أكثر قوة وسيطرة، فيما عجزت طبقة العلماء، حاملة التاريخ ووحدة الجماعة، عن الدفاع عن ماضي الذات، أو التصدي لتحدي الآخر.

التحدي الغربي الحديث

ليس من أهداف هذه الورقة محاولة الإجابة عن السؤال الذي ما زال يشغل حقل دراسات التاريخ العثماني، حول ما إذا كان التدهور العثماني أصيلاً، أي بالقياس مع مطلع الحقبة العثمانية ذاتها، أو نسبياً، أي بالقياس مع صعود القوة الأوروبية الغربية المطرد منذ نهايات القرن الثامن عشر. بيد أن من الممكن الإشارة إلى ما هو محل اتفاق عام، من أن الدولة العثمانية، بدأت تعاني منذ نهايات القرن السادس عشر، وبداية القرن التالي، من تدفق المعادن الثمينة التي جلبت من الأميركيتين إلى حوض المتوسط وأدت إلى خفض قيمة العملات العثمانية ونمو تضخم ضار انعكس في ارتفاع الأسعار في أسواق مدن السلطنة. قابل هذا الوضع إزدياد مضطرد في مسؤوليات الدولة العسكرية والاقتصادية، خاصة في قسمها الأوروبي، حيث كان ولاء السكان هشاً ومضطرباً، في حين شهد القسم العربي منها محاولات متزايدة لتأسيس إمارات شبه مستقلة. وقد تدهورت أوضاع نظام الإلتزام والإقطاع العسكري، حيث أصبح فرسان السباهي أكثر ميلاً للإستقرار منهم إلى الإلتحاق بالحملات العسكرية. كما تولى الحكم عدد متزايد من السلاطين الضعاف، منذ الربع الأخير للقرن السابع عشر. وإن كان جدل الغزالي ـ ابن رشد مؤشراً على وجود تيارين رئيسين في العقل الإسلامي، فقد عبر التعليم والمدرسة العثمانية عن انحياز حصري للغزالي. أسهمت العوامل السابقة مجتمعة في

تدهور أوضاع الدولة الاقتصادية والعسكرية وفي ركود حركة التجديد والإبداع في جنباتها[1].

شهدت أوروبة في المقابل، وخاصة غربها، منذ نهاية الحروب الدينية في القرن السادس عشر، توفر عدة عوامل ساعدت على نهوضها العسكري والمدني على السواء، شهدت ثورة بروتستانتينية، وحركة توسع جغرافي، ونهب واسع لثروات الأميركيتين، كما بدأت تتأثر بصعود المدارس الفلسفية العقلانية وما تبعها من نهوض علمي.

وجهت أولى الضربات العسكرية للعثمانيين على يد آل هابسبورغ شمالي الدانوب في عام 1684، وفي عام 1696 تراجعوا أمام الروس، بقيادة بطرس الأكبر، في آزوف بشبه جزيرة القرم. وقد توالت التراجعات العثمانية، أمام الطرفين، طوال القرن التالي كذلك. وهو ما حدا بالسلطان سليم الثالث (1789 ـ 1807) أن يحاول، بناء على نصيحة تاتارجيك عبد الله زاده، أحد علماء الديوان، إنشاء جيش نظامي جديد إلى جانب الإنكشارية. ولكن رؤية الجيش الانكشاري للجيش الجديد كمصدر تهديد، ومساندة بعض العلماء الذين رأوا في النظام المستحدث ومؤثرات أوروبية غير إسلامية، أدى إلى تقويض مشروع سليم الثالث وحكمه معاً. ولكن الدولة سرعان ما واجهت تحديات عسكرية جديدة في القلب منها، ممثلة بحملة نابليون على مصر، ثم الحركة الوهابية في نجد والحجاز، ثم الثورة اليونانية، فحملة محمد علي. وكانت الأخيرة بالذات هي التي أدت إلى ولادة المشروع الصهيوني في دوائر الخارجية البريطانية، بهدف عزل مصر عن شرقها، وذلك قبل خمسين عاماً من ولادة الحركة الصهيونية[2].

ويمكن القول، بدون الدخول في تفاصيل الصراع السياسي والدبلوماسي للقرن التاسع عشر، أن الدولة العثمانية أصبحت، منذ بداية ذلك القرن، غير قادرة على الدفاع عن أرضها وبلادها التي تناهشتها القوى الأوروبية جزءًا بعد الآخر، منذ احتلال عدن حتى احتلال ليبيا، ومن ثم الهزيمة الكبرى، في نهايات الحرب العالمية الأولى. بل أن ذلك الاقتطاع الأوروبي المضطرد لأراضي الدولة، هو الذي شكل في النهاية الأرضية لتجزئة

(1) لمزيد من التفاصيل راجع: Lapidus, A History of Islamic Societies, op. cit., pp. 333-334. Davison, Turky A Short History, op. cit., pp. 52-66.

(2) لمزيد من التفاصيل حول ولادة المشروع الصهيوني في دوائر الخارجية البريطانية وأوساط الانجيليين قبل زهاء نصف القرن من عقد المؤتمر الصيهوني اليهودي الأول. أنظر:

Barbara W. Tuchman, Bible and Sword: How the Britich Came to Palestine, London: Macmollan. 1982, Chapters 4 to 17; Regina Sharif, Non-Jewish Zionism, its Roots in Western History, London: Zed Press, 1983. Chapters 4 and 5.

المنطقة إلى دولها الإقليمية الوطنية.

لم يكن الاختراق الاقتصادي للمجال العثماني بأقل شمولاً أو عمقاً، إن لم يزد، عن التحدي العسكري الأوروبي لها. وكانت أوروبة في أعقاب الحروب النابليونية قد استمدت حيوية ملموسة من تقنيات وأنظمة جديدة فرضتها ضرورات الحرب، ومن توسع هائل في شبكات النقل والمواصلات. دعمت هذه الحيوية في ثلاثينات وأربعينات القرن الماضي بإدخال الآلة البخارية إلى سكك الحديد وسفن الملاحة. وحتى بداية القرن التاسع عشر، ورغم نظام الامتيازات التجارية التي منحتها الدولة منذ عصر سليمان القانوني للتجار الأوروبيين[1]، وكان التبادل التجاري بين البلاد العثمانية وأوروبة يتم بشكل أو بآخر على قدم المساواة. ولكن الثورة الصناعية في إنجلترة وفرنسة أصابت الميزان التجارية بين الطرفين بخلل فادح. كانت بريطانية أول من أسس خطاً ملاحياً للسفن التجارية المروحية في المتوسط عام 1835. وبعد عقدين أصبحت الملاحة الأوروبية في المنطقة أكثر ضراوة، عندما أدخلت آلات الدفع الذاتي محل الآلة المروحية البخارية.

وقد اجتمعت عوامل التوسع الصناعي الأوروبي والطفرة في النقل البحري لتؤدي إلى تدفق كبير للبضائع الأوروبية المصنعة إلى البلاد العثمانية، في مقابل المواد الخام والمعادن الثمينة من ذهب وفضة، التي مثلت مدخرات المنطقة لقرون طوال. ففي عام 1845، على سبيل المثال، كان تدفق المعادن الثمينة من ميناء بيروت للخارج ضعف المستورد منها (12,076,000 فرنك إلى 6,020,000 فرنك)[2]. وفي عام 1838، وتحت ضغوط حملة محمد علي، واستجداءً للعون البريطاني، وقعت الأستانة الإتفاقية الإنجليزية ـ العثمانية التجارية، التي نصت على تخفيض حاد في قيمة الضرائب العثمانية على الواردات البريطانية[3]. وقد تبعتها اتفاقات مشابهة مع معظم الدول الأوروبية في السنوات القليلة التالية. وكان لهذا الإختراق الاقتصادي العميق أن يحدث أبلغ الضرر

---

(1) J.C. Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, A Documentary Record: 1535-1914, Vol. 1, Princeton. N.J., D. Van Nostrand Compan Inc., 1956, pp. 1-10.

(2) Dominique Chevallier, «Western Development and Eastern Crisis in the Nineteenth Century, Syria Confronted with the European Economy», In: W.R. Polk and R.L. Chambers (eds.), Beginings of Modernization in the Middle East, Chicago: Chicago University Press, 1968, P. 215.

(3) Hurewitz, Diplomacy in the Near and Middle East, op. cit., p. 110

Herbert J. Liebesny, «The Developement of Judicial Privilages», in: Majid Khudduri and Herbert J. Liebesny (eds.), Law in the Middle East, Vol. 1. Washington: Middle East Istitute, 1956, pp. 309-333.

بالصناعات والقوى الاجتماعية الداخلية. فقد ذكر تقرير قنصلي فرنسي من سورية في العام 1845 أنه من أصل 12 ألف نول للنسيج في مدينتي دمشق وحلب لم يبق إلا ألف في دمشق وألف وخمسمائة في حلب(1).

نجم عن هذا الخلل المتزايد في الميزان التجاري، إضافة إلى حاجة أوروبة المتزايدة للمواد الخام، وقوع متغيرات أساسية في نمط الزراعة في معظم أنحاء المشرق. وتحول النشاط الزراعي من الزراعة للحياة والمعاش إلى الزراعة من أجل التجارة الدولية. وتدهورت تدريجياً أنماط الزراعة متعددة المحاصيل إلى زراعة المحصول النقدي. ومنذ نهايات القرن التاسع عشر أصبح القطن المحصول النقدي الرئيس في مصر، وتحول جبل لبنان إلى زراعة شجرة التوت بهدف إنتاج الحرير(2). ولم يختلف الوضع كثيراً في الجزائر، حيث ساد إنتاج الكروم، وفي فلسطين التي أصبحت تعتمد على إنتاج الحمضيات. وكان من نتائج هذا التحول في نمط الزراعة أن أصبح قطاع واسع من اقتصاديات هذه البلدان أسيراً لتقلبات أسعار السوق الأوروبية، وفي سنوات تدهور أسعار المحاصيل النقدية كانت المدن تشهد موجة بعد أخرى من مهاجري الريف العاطلين. إن الاختراق الغربي العسكري، السياسي والاقتصادي للبلدان الإسلامية في القرن التاسع كان انعاكساً لاختلال فادح في ميزان القوى، وقد أحدث متغيرات سلبية، وأحياناً عميقة، في بنى المجتمع التقليدي الحضرية والريفية على السواء. غير أن تلك المتغيرات لم تكن هي الحاسمة في تقويض بنى المجتمع، بل كانت الاستجابة الداخلية للتحدي الغربي، أو ما يطلق عليه بعملية التحديث، هي التي حسمت مع بنى الاجماع التاريخي للمشرق العربي والإسلامي.

عصر التحديث

إن أهم إعلانين لحقبة التحديث العثمانية هما «خط كلخانة» الصادر في العام1839، تحت ضغوط تراجع جيوش الدولة أمام محمد علي وبتشجيع أوروبي، و«خط همايوني» الصادر في العام 1856، تحت تأثير حرب القرم، وبضغط مباشر من السفير البريطاني،

(1) Dominique Chevalier, Western Developement and Eastern Crisis..., op. cit., p. 218.
وانظر أيضاً: Charles Issawi, «Middle East Economic Development, 1815-1914: the General and the Specific», in: M.A. Cook (ed.), Studies in the Economic History of the Middle East, Oxford: Oxford University Press, 1970, p. 395.

(2) حول مصر أنظر: roger Owen, Cotton and the Egyption Economy 1820-1014, Oxford: Oxford University Press, 1969, p. 247.
وحول جبل لبنان أنظر: Kais Firro, «Silk and Agrarian Changes in Lebanon, 1860-1914», IJMES, Vol. 22, No. 2, 1990, P. 152.

ستراتفورد كانِنغ، كلا الإعلانين صدرا عن السلطان، بصياغة رجال الدولة المقربين، الصدر الأعظم (رئيس الوزراء) ووزراء الدوائر الخارجية والمالية. إن مشروع التحديث، أو ما عرف بالتنظيمات العثمانية، قد أطلق أساساً في دوائر بيروقراطية الدولة؛ ورثة ما عرف قديماً بالقلمية، التي ازداد نفوذها وسيطرتها على مقدرات الحكم في القرون الأخيرة من تاريخ الدولة ورجحت على نفوذ ووزن طبقة العلماء، بدون أن تصطدم الفئتان صداماً فعلياً. وكان احتكاك القلمية المبكر بأوروبة، كونهم المسؤولين عن مكتب الترجمة، هو الذي جعل أحدهم، إبراهيم متفرقة، الذي أشرف في العام 1727، على تأسيس أول مطبعة عثمانية، أن يكتب في العام 1731 رسالته، «أسس الحكم في نظام الأمم»، التي انتقد فيها وجوه الانحطاط العثماني، ودعا إلى تبني العلوم الأوروبية، وهجران اللغات الإسلامية، العربية والفارسية، لصالح إحدى اللغات الأوروبية[1]. غير أن مشروع إصلاحات القرن التاسع عشر، لم يولد من نزوة سريعة لرجل دولة، رأى الخلاص في استلهام الجوار الأوروبي وليس في العودة إلى أسس دولة سليمان القانوني، بل ولد من تحت وطأة هزائم عسكرية بليغة ومؤلمة وخسائر متوالية من الأرض. لهذا، كان توجه سليم الثالث الأول نحو إنشاء جيش جديد، ولم تلغ خسارته المعركة أمام الانكشارية في عام 1807 المشروع، بل أجلته لسنوات قليلة. وفي عام 1826، استطاع محمود الثاني أن يسحق الانكشارية في مواجهة دموية، وضعت نهاية مأساوية لنظام عسكري لم ترحم عجلة الأزمنة الحديثة أمجاده التاريخية[2]. وقد تبع ذلك إضعاف لبعض طرق الصوفية، وضربات غير مباشرة لمؤسسة العلماء، وأخرى لنظام الإقطاع العسكري.

في ثلاثينات القرن التاسع عشر أصبح رجال الإدارة والحكم في الأستانة على اقتناع بضرورة إحداث تجديد أوسع وأشمل للنظام العثماني. وهو ما جعل من نصي (خط كلخانة) و«خط همايوني» يتوجهان نحو تجاوز نظام الملل وإحداث مواطنة عثمانية، وإجراء تغيرات على نظام الأرض والضرائب توفر للدولة فائضاً كافياً لإطلاق صناعة

(1) Stanford J. Shaw, Between Old and New: The Ottoman Empire Under Sultan Selim III, 1789-1807, Cambridge, MA:, Harvard University Press, 1971, pp. 86-98 ff.

وانظر أيضاً: خالد زيادة، «دور فئة الكتاب الإداريين في علمنة الدولة العثمانية»، الاجتهاد، العدد 3، ربيع 1989، ص 174-176.

(2) Avgdor Levy, «The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmoud II», Asin and African Studies, Vol. 7, 1971, pp. 13-41.

وانظر أيضاً: Uriel Heyd, «The Ottoman Ulema and Westernization in the Times of Selim III and Mahmoud II», Scripta Hiesrosolymitana IX, 1961, pp. 63-96.

تلحق بأوروبة، بكل ما يتبع ذلك من ضرورات لتحسين نظام الأمن، وتعزيز قبضة الدولة المركزية على الأطراف، وعلى الهيكل الإداري والمالي[1]. كان رجال التنظيمات في مجملهم مركباً من نزعة عثمانية أصيلة وعميقة للنهضة ولإصلاح الخلل في ميزان القوة مع أوروبة، ومن إعجاب ظاهر وخفي بالمثال الأوروبي[2]، وقد جاءت إصلاحاتهم بالتالي لتعكس ذلك التناقض المستبطن في أزمتهم وأزمة الدولة على السواء، ليس فقط في الإعلانين السلطانيين الشهيرين، بل في عشرات الإجراءات والقوانين والأنظمة المستحدثة، منذ بداية عصر التنظيمات، حتى مجيء عبد الحميد للحكم في العام 1876. وكما سنرى، فإن عبد الحميد لم يضع حداً لبرامج التحديث، كما قد توحي الصورة المنفّرة التي رسمها بعض المؤرخين الأوروبيين لعصره، بل واصلها بنمط وأسلوب جديدين. وربما يمكن القول ـ ببعض التجاوز ـ أن بلاد العالم العثماني القديم لا تزال تعيش مغامرة التنظيمات حتى اليوم.

بيد أن لعصر التنظيمات جانباً آخر، جانب الضغوط والحث والتشجيع الأوروبي لبرامج ورجال التحديث. وينبغي في هذا المجال أن يُذكر الدور البريطاني بشكل خاص. فمنذ هزيمة محمد علي على ساحل الشام، وحتى مؤتمر برلين عام 1878، كانت تحكم السياسة البريطانية تجاه الدولة العثمانية ثوابت أساسية. فقد أرادت بريطانية العالم العثماني أكثر انفتاحاً لتجارتها وتأثيرها السياسي، وأرداته قادراً على اكتساب قوى كافية تمنعه من الانهيار أمام اندفاع روسي نحو الجنوب، ولكنه في الآن نفسه غير قادر على تشكيل تهديد جديد للنفوذ الأوروبي. وقد اعتقد السفير البريطاني المخضرم في اسطنبول، ستراتفورد كاننغ، الذي رافق حقبة التنظيمات في عقودها الأولى «أن شيئاً لن ينقذ العثمانيين سوى النمط الحضاري بجوهره المسيحي (أي الأوروبي) وتقويض المؤسسة الإسلامية (Disestablishment)»[3]. ورغم أن رجال التنظيمات لم يشاركوا كاننغ تصوراته للأمور، إلا أن التنظيمات بدت في النهاية وكأنها تقويض لمؤسسات المجتمع التقليدي لصالح النمط الأوروبي.

---

(1) حول تحليل لـ «خط كلخانة» و «خط همايوني». انظر: كوثراني، السلطة والمجتمع...، مصدر سبق ذكره، ص 81-88.

(2) حول رؤية معاصره لرجال التنظيمات، أنظر المقتطفات من مذكرات السفير البريطاني ليارد (Layard) في اسطنبول، في: Hourani , Arabic Thought... op. cit., pp. 43-44.
وانظر أيضاً: Butrus Abu Manneh, «The sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand vizier Mahmud Nedim Pasa» IJMES, Vol. 22, No. 3, 1990, pp. 257-274.

(3) Allan Cunningham, «Stratford Canning and the Tan Zimat», in: W.R. Polk and richard L. Chmbers (eds.), Beginings of Modernization in the Middle East, op. cit., P. 248.

طالت حركة التحديث كل جوانب الحياة العثمانية تقريباً. ففي عام 1850 تبنت الدولة القانون التجاري الفرنسي، وتابعت ذلك في المراحل التالية بتبني منظومات قانونية أوروبية أخرى، في مجالات الملاحة والعقوبات وقوانين تنظيم المحاكم. وهو ما أدى بشكل طبيعي إلى إنشاء محاكم حديثة إلى جواز نظام القضاء الإسلامي القديم(1). ورغم أن الدولة بدأت في العام 1870، مشروع «المجلة» للقانون المدني المستند في جوهره على الشريعة الإسلامية، وخاصة المذهب الحنفي، إلا أنها سرعان ما أوقفت المشروع بعد ست سنوات من بدايته(2). في مجال التعليم، بدأت وزارة التعليم العثمانية عام 1847، برنامجاً لتأسيس مدارس متوسطة حديثة، وهو ما كان يعني فصل مجال التعليم عن مؤسسة العلماء. واتبعت ذلك بنظام حديث للمدارس الإبتدائية بعد حرب القرم. وأجريت تغييرات أساسية على برامج التعليم ذاتها التي أصبحت تشمل مواد التدريس الأوروبية. وفي عام 1870 وضعت أسس جامعة حديثة على نمط أوروبي أيضاً في اسطنبول. ولكن عملية أوروبة التعليم تلقت دفعاً ملموساً من مدارس الجمعيات التبشيرية والقنصليات الغربية التي وصل عددها عشية الحرب الأولى إلى500مدرسة كاثوليكية فرنسية، و675 مدرسة أميركية، و178 مدرسة بريطانية(3).

ولكن واحدة من أهم خطوات عصر التحديث كانت سلسلة القوانين والإجراءات التي تعلقت بإعادة تنظيم ملكية الأراضي، التي يمكن اعتبارها نقطة تحول في التاريخ الاجتماعي للمشرق، سواءً من ناحية علاقتها بسياسة الدولة المالية أو من ناحية تأثيرها على البنى الاجتماعية. كانت الخطوة الأولى في هذا المجال هي إنشاء وزارة للزراعة في العام 1846، ثم بداية تسجيل عقود ولاية الأرض في العام التالي. إن المسألة الهامة أن الأراضي الزراعية عبر التاريخ الإسلامي كانت تعتبر ـ ما عدا فترات قصيرة ـ ملكية عامة أو أراضي وقفية. وقد استثني من ذلك الأراضي السكنية وبعض الحدائق والبساتين(4). ولكن قانون عام 1858، أسس من ناحية للملكية الخاصة، ووضع قيوداً، من ناحية أخرى، على الأراضي التي كانت تعتبر تقليدياً معفاة من الضرائب أو وقفاً.

(1) S.S. Onar, «The Majalla», in: M. Khadduri and H.J. Liebsny (eds.), Law in the Middle East, op. cit., pp. 292-308.

(2) Coulson, A History of Islamic Law, op. cit., P. 151.

(3) Roderic H. Davison, «Westernized Education in Ottoman Turkey», MEJ, vol. 15, No. 3, Summer 1961, pp. 289-301.

(4) Josef Matuz, «The Nature and stages of Ottoman Feudalism», Asian and African studies, vol. 16, 1982, pp. 281-292.

لقد تواصلت بعد ذلك سلسلة القوانين الخاصة بتنظيم ملكية الأرض، وكانت في معظمها تتجه نحو إطلاق أكبر للملكية الخاصة وتقييد أضيق للوقف. ولا شك أن الأهمية البارزة للقوانين التحديثية الخاصة بملكية الأرض كانت أساساً في صعوبة تطبيقها وفشل الدولة في تحقيق الهدف منها. أرادت الآستانة من القوانين الجديدة منع الملكيات الكبيرة والحصول على فائض مالي من بيع أراضي الدولة للملاك الجدد وإحكام القبضة على النظام الضريبي. ولكن ما حدث أن الملاك الصغار أحجموا عن تسجيل الأرض بأسمائهم خوفاً من الضرائب أو التجنيد. وساهم في تعثر العملية أيضاً أن تنفيذ القوانين الجديدة كان يحتاج لأعداد كبيرة من الموظفين المدربين، وهو الأمر الذي لم يكن متوافراً. كانت النتيجة في النهاية أن ملكية قطاعات واسعة من الأراضي أصبحت تعود لقطاع صغير من عائلات الأعيان[1]. بل أن عدد متزايداً من العائلات العلمائية المدينية القديمة توجهت شيئاً فشيئاً نحو توسيع ملكياتها من الأراضي، بعد أن أسست الملكية الخاصة للأرض لطبقة اجتماعية جديدة ذات قوة ونفوذ وبأس، تستند على الثروة، هي طبقة أعيان المدن الملاك.

لم يتأثر وضع مؤسسة العلماء بالمتغيرات العاصفة في حقول القضاء والتعليم وملكية الأرض فحسب، بل تأثر أيضاً بالمتغيرات الواسعة في حقلي الإدارة المحلية والنظام الدستوري التمثيلي أيضاً. وكان أول برلمان عثماني قد عقد في 1877 ـ 1878، ورغم أنه سرعان ما حل بإرادة سلطانية، إلا أنه في الحقيقة ولد في ذيل سلسلة طويلة من إجراءات بناء المؤسسات التمثيلية، استمرت زهاء الأربعين عاماً، وتواصلت حتى في مرحلة غياب البرلمان. كانت البداية بفرمان أصدر في كانون ثاني (يناير) عام 1840، نص على إنشاء مجالس إدارية لكل ولايات وألوية الدولة[2]. ثم جاء «خط همايوني» ليقرر مساواة الرعية ـ مسلمين وغير مسلمين ـ ويدعو لإعادة النظر في المجالس الإدارية، بحيث يتحقق تمثيل أكبر لغير المسلمين، ويعطي اعتباراً أوسع لرأي غير رجال الدين في

Charles Issawi, The Economic History of Turkey, 1800-1914, Chicago: University Press, 1980, p. 203. =

(1) حول الانعاكسات الاجتماعية لتحديث نظام ملكية الأراضي أنظر: Kemal Karpat, «The Hand Regiem, Social Structure, and Modernization in the Ottoman Empire», In: Polk and Chambers (eds.), Begenings of Midernization in the Middle East, op. cit., pp. 69-90.

وانظر أيضاً: Moshe Ma'oz, Ottoman Reform in Syria and Palestine, 1840-1961: The Impact of the Tanzimat on Politics and Society, Oxford: Oxford University Press, 1968, pp. 162-163.

(2) أنظر نص الفرمان في: Halil Inaleik, «Tanzimat in Uygulan,mas: Ve Sosyal Tepkileri», Belleten, Vol. 28, No. 112, October 1964, pp. 660-71

تنظيم شؤون الحياة المدنية. وهو ما رآه رجال التنظيمات كخطوة ضرورية في الانتقال من نظام الملل إلى الأمة العثمانية. ثم أقر في العام 1864، قانون الولايات الجديدة الذي أسس لنظام البلديات ومجالسها[1]. إن التوسع في النظام التمثيلي، سواءً على المستوى المحلي أو البرلماني ـ كان يتضمن نقلة نوعية في طبيعة الدور السياسية ـ الاجتماعي لمؤسسة العلماء، فقد أصبحت المجالس التمثيلية الوليدة وأعضاؤها، حلقة وصل بديلة بين الناس والدولة. ورغم أن العلماء احتلوا قطاعاً واسعاً من مقاعد المجالس الإدارية ومجالس بلديات وبرلمان النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إلا أن استمرار حركة التحديث وظهور فئات وقوى اجتماعية جديدة سرعان ما أضعفت مواقع العلماء التمثيلية بشكل ملموس.

اتسم سلوك رجال التنظيمات باستعلاء على عامة الناس والعلماء وبنفور منهم، وقد قابلهم الأخيرون بشكوك وتوجس عمّق من عزلتهم. وفي الآن نفسه كانت حركة التحديث، من جهة، والاختراق الغربي السياسي والاقتصادي، من جهة أخرى، تبرز رجالاً جدداً في الإدارات والمدارس الصحف ودوائر القضاء بلغة وتقاليد جديدة، وتوجد مؤسسات غريبة في آليتها وهويتها عن ذاكرة الناس. ازداد نفوذ القنصليات والشركات الأجنبية، وصعد دور أبناء الأقليات المسيحية الذين تحدثوا لغة الأجنبي وسارعوا إلى تقليد نمط حياته. وقد نجم عن ذلك انفجار شعبي واسع للعنف في معظم مدن الدولة الرئيسة، توجه حيناً ضد الأوروبيين، وحيناً آخر ضد أبناء الأقليات، كما حدث في حلب عام 1850، والموصل عام 1854، ونابلس عام 1857، وجدة عام 1858، وبشكل دموي واسع في دمشق عام 1860 [2]. وكانت النتيجة أن أصاب اليأس والقنوط رجال التنظيمات وتخللت صفوفهم الانقسامات الداخلية[3]، بيد أن المشروع، مشروع

---

(1) حول تطور النظام الإداري المحلي في القرن التاسع عشر، أنظر: Carter V. Findley, «The Evolution of the Viewed from the Center», in: David Kushner (ed.), Palestine in the late Ottoman Period, leiden, E.J.: Brill, 1980, pp. 3-29.

وأيضاً: عبد العزيز محمد عوض، الإدارة العثمانية في ولاية سورية، 1864-1914، القاهرة، دار المعارف، 1969، ص 61-82.

(2) النمر، تاريخ جبل، سبق ذكره، ج 2، ص 364-348: سهيل زكار، بلاد الشام في القرن التاسع عشر، دمشق: دار حسان، ص 316-183.

و Philip S. Khoury, Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus 1880-1920, Cambridge: Cambridge University Prss, 1983, p. 23.; Albert Hourani, «Ottoman Reform and the Politics of Notables», in: Polk and Chambers, 1968, Begenings of modernization in the Middle East, op. cit., P. 73.

(3) للدراسة حول قنوط وانقسامات رجال التنظيمات أنظر:
Abu Manneh, The Sultan and the Bureaucracy, op, cit.,

التحديث أنقذ بشكل فعال بصعود عبد الحميد الثاني.

وصل عبد الحميد إلى الحكم باتفاق ودعم من الحركة الدستورية التي سعت إلى إقرار دستور وبرلمان للسلطنة، وقد ظن عبد الحميد أن الدستور والبرلمان سيدعمان موقف الدولة على المسرح الأوروبي، وسيحافظان بالتالي على كيانها. لكن تجدد الزحف الروسي باتجاه اسطنبول، ومؤشرات عدم الإكتراث الأوروبي، دفعت السلطان إلى حل البرلمان وتعليق الدستور. وسواءً في مؤتمر برلين الشهير في العام 1878، أو بعده بسنوات أربع، كان على السلطنة أن تضحي بممتلكات أخرى لها في أوروبة وقبرص ومصر لإرضاء القوى الأوروبية. ولكن، ورغم أن حقبة عبد الحميد الطويلة اتسمت بعداء بالغ للغرب الأوروبي، وانتشار لفكرة الجامعة الإسلامية والنشاطات المرافقة لها، وتقريب مبالغ فيه للعلماء، وشيوخ الطرق الصوفية، وقمع بوليسي للحركات والقوى الليبرالية، إلا أنها في الجوهر كانت استمراراً لمرحلة التحديث السابقة عليها. كان عبد الحميد أيضاً، وكما رجال التنظيمات، يسعى إلى تسليح السلطنة بجيش حديث، بصناعة وتعليم وطرق اتصال ودولة مركزية. ولم يكن ثمة مثال آخر أمامه إلا المثال الأوروبي. وفي عصر عبد الحميد بالذات تواصلت حركة تحديث القضاء والتعليم والجيش بخطى حثيثة، وأنشئت الطرق وشبكات التلغراف وسكك الحديد(1). وإن كانت مرحلة التنظيمات قد ركزت معظم نشاطها على الجناح الأوروبي - التركي، ففي عصر عبد الحميد طالت برامج التحديث معظم أنحاء العمق العربي للسلطنة(2).

أطلقت حركة التحديث العثمانية قوى إجتماعية وفئات وعناصر جديدة، صاغ الزمان الجديد رؤيتها للعالم ولذاتها، وكان طبيعياً بعد أن اشتد عود هذه القوى من ضباط وبيروقراطية دولة، وكتّاب وصحافيين، وحتى علماء، أن ترى في النظام الذي تربع على قمته عبد الحميد الثاني، عائقاً في طريق المضي في مشروع التحديث. وأن ترى في إسراع عجلة المشروع إنقاذاً للدولة من أزمتها التي ازدادت تفاقماً. وفي النهاية، أطاحت القوى الجديدة بالنظام الذي كان رحماً لها طوال عدة عقود. غير أن

---

(1) نحو وجهات نظر أوسع حول عصر عبد الحميد الثاني، أنظر: Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London: Oxford University Press, 1979, pp. 178-194.; A. L. tibawi, A Modern History of Syria, including Lebanon and Palestien, London: Macmillan, 1969, pp. 179-198. Hodgson, The Venture of Islam..., op. cit., Vol. 3, pp. 128-130.

(2) Charles Issawi, The Economic History of the Middle East, 1900-1914, Chicago: Chicago University Press, 1966, pp. 91-93, 182, 207, 210, 288, 299-300; Alexander Scholch. «Jerusalem in the 19th Century», In: K.J. Asali (ed.), Jerusalem in History, Essex: Scorpion Publishing Ltd., 1989, p. 237.

الإنقلابيين الذين حسموا الصراع لصالحهم في العام 1909، على ظهر موجة من الوعود بالحريات وعودة الحياة الدستورية والبرلمانية، سيطروا على زمام الحكم في فترة كانت فيها الدولة قد وصلت مرحلة متقدمة من تجليها وهيمنتها على مجتمع أضعف إلى درجة كبيرة وقوضت مؤسساته. وبغض النظر عن نوايا الحكام الجدد تجاه مسألة الحريات، فقد كان طبيعياً أن تعزز الحياة البرلمانية من حالة الانقسام الداخلي(1)، وأن يشهد العالم العثماني منذ ذلك الوقت، وعلى مدى القرن الحالي كله تقريباً، تراجعاً مضطرداً في فضاء الحرية المتاحة للمجتمع.

ما ينبغي التأكيد عليه هنا أن السياق العام للتاريخ العثماني، منذ مطلع القرن التاسع عشر، وحتى إنهيار الدولة في أعقاب الحرب العالمية الأولى، قد تواصل إعادة إنتاجه من جديد، من مرحلة إلى أخرى، في معظم البلدان العثمانية السابقة، سواءً تلك التي عانت من الاحتلال المباشر أو التي استقلت سياسياً. واستمر الاختراق العربي، من جهة، وبرامج التحديث، من جهة أخرى، بأشكال تختلف قليلاً هنا أو هناك، وسرعة متفاوتة من قطر لأخر، تترك آثارها على ما تبقى من مؤسسات المجتمع وأنماط الحياة التقليدية. المسألة الأخرى، أن الأجزاء الأخرى من العالم الإسلامي، خارج نطاق الدولة العثمانية، واجهت أسئلة الأزمة العثمانية ذاتها تقريباً واختارت طرق ووسائل الحل العثمانية. كانت أوروبة الحديثة بالنسبة للمسلمين قد أصبحت داءً ودواءً في الآن نفسه.

خاتمة

إن مشروع التحديث في عالم العرب والإسلام هو في جوهره مشروع الدولة ونتاج رؤيتها للعالم. ولدت بذوره في رحمها، ودُفعت قاطرته، سلماً وعنفاً، في زمن الدولة السلطانية أو زمن الدولة القطرية الحديثة، بقوتها وآلتها، وكان ـ ولا يزال ـ يمثل محاولة الدولة الرد على أزمتها في عالم متغير وجزءًا من هذه الأزمة كذلك. ولهذا، فقد سيطرت الدولة ـ ولا زالت ـ بشكل مباشر أو غير مباشر، على معظم ما أفرزته حركة التحديث من مؤسسات وبنى ووسائل. لم يكن المشروع استجابة لصرخات المجتمع أو

(1) كما أشار جورج أنطونيوس، كانت الانتخابات ونسب توزيع المقاعد للبرلمان العثماني الأول بعد إعادة الدستور في 1908 هي التي رسبت أول مشاعر الانقسام بين الأعيان العرب والانقلابيين الدستوريين، أنظر:

George Antonius, the Arab Awakening, the Story of the Arab National Movement, Beirut: Librairie Du Liban, 1969, P, 104.

وقد عالج باستفاضة عوامل ومظاهر انقسام طبقة الأعيان في مطلع القرن العشرين:

Ernest C. Dawn, From Ottomanism to Arabism, Essays on the origins of Arab Nationalism, Urbana: University of Illinois Press, 1073; Muhammad Y. Muslih, The Origins of palestinian Notionalism, New York: Columbia University Press, 1988; Khoury, Urban natables..., op. cit.

احتجاجاته، ولا كان مشروع طبقة صاعدة جديدة، كما هو الأمر في التاريخ الأوروبي الحديث، بل على العكس، استقبله المجتمع بالاستغراب والدهشة والشك، ومن حين لآخر قاومه بكل ما أوتي من قوة. وبعد أكثر من قرن ونصف القرن على إطلاق حركة التحديث، لا زال معظم الناس يفتقد العلاقة الحميمة ولغة التواصل والثقة بالإعلام الحديث، بالبرلمان الحديث وعملية انتخابه، بالقضاء الحديث، بدوائر الدولة الحديثة، المدني منها والعسكري، وحتى بالجامعة الحديثة.

وقد أطاح مشروع التحديث بطبقة العلماء التاريخية التي حافظت على لُحمة المجتمع وحملت إجماعه[1]، وذلك بأن قوّض المؤسسات ذات الاستقلال الذاتي التي ارتكز عليها العلماء، والوحدة والاجماع التقليديين، بما في ذلك مؤسسات الوقف والتعليم والحرف والسوق والقضاء والتكافل العائلي والاجتماعي. ثم صعدت الدولة إلى ذروة تجلّيها وتغولها فوق مجتمع هش وضعيف، باستيلائها على حق التشريع والتقنين، بشكل سافر وفج أو تحت غطاء البرلمانات المسيّرة. تحدت حركة التحديث، كما لاحظ أيرا لابيدوس، إيمان المسلمين الديني بعلوّهم[2]، كونها استبطنت التشكيك بمؤسسات مجتمعهم التاريخية. ونجم عن ذلك بشكل طبيعي أن عاش الإسلام، على حدوده وفي داخل مجتمعاته، حالة دفاع، بكل ما يعنيه ذلك من دلالات نفسية واجتماعية وسياسية. لقد احتاج القضاء والقانون الجديدين صنفاً جديداً من القانونيين، كما كان الحال أيضاً في دوائر الدولة الحديثة ومؤسساتها، وأصبح من المنطقي أن تفرز البعثات إلى العواصم الأوروبية والمدرسة والجامعة الحديثتين، ووكالات التسويق لشركات الإنتاج الأجنبية، ونفوذ القناصل المتسع بإطراد، أن تفرز نخبة جديدة، وعقلاً وتصورات مختلفة للحياة والأشياء عما كان سائداً من قبل. وانفرط بذلك عقد العقل الجمعي وتعددت مرجعياته. ولعل من الممكن الآن أن نرى حركة العلماء الأصلاحيين في نهاية القرن الماضي وبداية الحالي، بتباين قياداتها ومواقعهم الجغرافية، باعتبارها محاولة العلماء الأخيرة في مواجهة عاصفة التحديث، وفي ظل حالة الدفاع. أراد الإصلاحيون، وهم

---

(1) في دراسته حول المدينة الإسلامية التي نشرها مع آخرين في عام1970، ثم أعاد نشرها ضمن مجموعة لمقالاته في العام 1981، أوضح ألبرت حوراني أن حيوية المدينة الإسلامية واستمرارها عبر العصور، لا يمكن تفسيره بمقولة ماسينيون حول مركزية دور الأصناف، ولا بقراءة ماكس فيبر للمدينة الأوروبية، التي تمتعت بقدر من الاستقلال الذاتي وحق التشريع، وألمح حوراني إلى الدور البارز والواسع للعلماء في الحياة المدينية الإسلامية. أنظر:
Albert Hournai, The Emergence of modern Middle East, Oxford and London: Macmillan and St. Antony's College, 1981, pp. 19-35.

(2) Lapidus, A History of Islamic Societies, op. cit., p. 599-600.

يرون المجتمع التقليدي يقوّض حجراً حجراً، والمؤسسة العلمانية القديمة تفقد مواقعها وفضاءها، أن يبسطوا عباءة النص على أكتاف الوافد الجديد، علّ سماته وخطابه لا تقطع مع التاريخ. ولكن مشروع العلماء الإصلاحيين، مشروع التوفيق الكبير سرعان ما انهار هو الآخر[1].

لم يؤد عصر التحديث إلى إضعاف المجتمع وانقسام العقل فقط، بل أنتج حالة انقسام وصراع في داخل القوى الاجتماعية وفيما بينها أيضاً. كان صعود طبقة أعيان المدن من كبار ملاك الأراضي إلى قلب المسرح الاجتماعي والسياسي نقلة تحول كبرى في تاريخ الاجتماع الإسلامي. غير أن هذه الطبقة وهي تواصل دور الأعيان باعتبارهم الواسطة بين الدولة والمجتمع[2]، افتقدت شرعية مؤسسة العلماء وعمقهم التاريخي وانتشارهم الاجتماعي.

انقسمت طبقة الأعيان حول الدولة السلطانية في سنواتها الأخيرة انقساماً قومياً، ثم أصبح انقسامها أكثر عمقاً في ظل إدارات الاستعمار المباشر. فقد سيطر على الأعيان دور الوسيط بين الحاكم والناس، والاصطراع على الموقع من الحاكم، أكثر من نجاحهم في تقمص دور الزعامة الوطنية ومواجهة المحتل الأجنبي وإعادة بناء إجماع وطني جديد. ولم تكن الطبقة الوسطى الحديثة بكل فئاتها أفضل حالاً. ففي مطلع حقبة التحديث اقنسم التجار إلى فئة استمرت تمارس تجارة الداخل من حبوب ومنسوجات ومصنوعات محلية، وفئة تجار المدن الساحلية والموانىء، التي ارتبطت بحركة التجارة الأجنبية؛ ويتفاقم الخلل الاقتصادي بين الداخل والخارج زحف تجار الساحل نحو الأسواق الداخلية، ولكن الفئة الجديدة من التجار؛ وكلاء الصناعات الغربية، حافظت على ارتباطاتها الخارجية، بنفس القدر - إن لم يزد - الذي كانت ترتبط به بمصالح مجتمعها. ولم تشهد المنطقة منذ انهيار الحرف التقليدية ظهور طبقة صناعية قوية ومتماسكة. إما لأن دينامية الصناعة الغربية وسطوتها وقفت حائلاً دون ذلك، أو لأن الدولة القطرية الحديثة، أضعف من أن تحمي صناعة محلية، وأعجز عن أن تتجاوز

---

(1) حول تعثر المشروع التوفيقي لحركة العلماء الإصلاحيين، أنظر:

John Esposito, Islam the Straight Path, New York and Oxford: Oxford University Press, 1911, P. 142-143.

ولدراسة في تعثر وتقلب الحياة السياسية لرشيد رضا، أحد أهم رموز الحركة بعد محمد عبده، أنظر مقدمة: وجيه كوثراني، رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، بيروت، دار الطليعة، 1980.

(2) كان حوراني في مقالته الشهيرة المنشورة (مع آخرين) في 1968، قد طور مفهوم أعيان المدينة كأداة تحليل في دراسة المشرق الإسلامي الحديث، باعتباره مفهوماً اجتماعياً - سياسياً، مؤكداً دور الوسيط الذي لعبته هذه المجموعة الهامة في العلاقة بين الدولة والمجتمع، أنظر: Hourani, Ottoman Reform..., op. cit..

صراعاتها وتنجح في إقامة سوق واسعة لهذه الصناعة.

إن تفويض مؤسسات وقوى المجتمع التقليدي قد تفاقم من جراء حالة الانقسام والصراع في مجتمع التحديث، الذي لم يشهد حتى الآن ولادة الطبقة أو القوة الاجتماعية السائدة أو الموحدة. وهو الأمر الذي يجعل إشكالية النهضة والتغيير بالغة التعقيد، ويطرح شكوكاً حتى حول مستقبل المشروع الديمقراطي الذي قد يُرى الآن باعتباره حلاً سلمياً لأزمة الانقسام الاجتماعي وصراع الدولة والمجتمع.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإسلام والتفكير الطوباوي (*)

رمضان بسطاويسي محمد



أزعم أن هذا الكتاب من الكتب الهامة التي صدرت، وتتناول ظاهرة الواقع العربي بعمق، ويدير حواراً مع الاتجاهات المعاصرة في الفكر العربي، لأن يطرح سؤالاً، ولا يكتفي بالطرح التوفيقي، وإنما يبين لنا أيضاً عما تريده بعض الاتجاهات، من تصور للمستقبل في الماضي، وليس المستقبل، ويطرح إشكالية ما هو مستقبل الواقع العربي، والفكر العربي، هل هو بعث الحضارة الإسلامية في التاريخ الماضي، وهل هذا ممكناً؟ من الناحية الفلسفية والمنطقية، وهل يمكن للحضارة الإسلامية أن تجدد نفسها في صور جديدة تتفق مع آليات العصر؟... هل الإسلام ضد فاعلية الإنسان في تصور واقعه المستقبلي كما تزعم بعض الدراسات، التي ترى في الإسلام معوقاً للنهوض، للدخول في عصر التحديث، مثل دراسة د. محمد عابد الجابري، نقد العقل السياسي العربي، وهو إعادة بناء للتاريخ الاجتماعي والسياسي للإسلام، وفق مفاهيم القبيلة والغنيمة والأمة، ومثل دراسة د. حسن حنفي «من العقيدة إلى الثورة» التي تحاول إعادة بناء

(*) يوسف سلامة: الإسلام والتفكير الطوباوي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق 1992.

مفاهيم الإسلام الخمسة: التوحيد، والعدل، واليوم الآخر، والنبوة والإمامة، من خلال تفكيك هذه المفاهيم وهدمها من الداخل... وغيرها من الدراسات، وقد أتاح مفهوم اليوتوبيا، كمفهوم سياسي واجتماعي، أن يبين لنا بموضوعية موقف هذه الاتجاهات من الواقع المعاشي، والدكتور يوسف سلامة هو أحد الباحثين في الفلسفة العربية المعاصرة، حصل على درجة الماجستير في الفلسفة عن «هوسرل»، ودرجة الدكتوراه عن اليوتوبيا بين هيجل وهربرت ماركيوز، وهذا الكتاب هو تطبيق لدراسته النظرية التي لم ينشرها بعد، ويتضح هذا في الروح الهيجلية التي تغلف الكتاب، وتلقي بظلالها عليه، لا سيما أن حضور مصطلحات هيجل كان واضحاً في تصور العلاقة بين الفردي والجزئي وبكلي في علاقتهما بتطور الأمة خلال مسارها التاريخي الخاص.

وقد كشف المؤلف عن الاستعارة الايديولوجية والتحيز المنهجي في كتابات المعاصرين، حين بيّن أن الفكرة الحضارية الواحدة لا تقوم عليها إلا حضارة واحدة، وأن هذه (الفكرة)، مهما بلغت أهميتها، إذا استندت إليها حضارة ما في قيامها، فإنها لا يمكن أن تشيد حضارة جديدة منطلقة من هذه الفكرة التي أصبحت ـ نتيجة لهذا ـ تنتمي إلى ماضي «روح العالم»، ومهما بلغت الجهود التي يمكن أن تبذل في سبيل أحياء هذه الفكرة، فإن إحياءها أمر متعذر تماماً، إذا قصد به هذا الإحياء هو استنباط أشكال جديدة للحياة تتجاوز الأشكال التي سبق لها أن أقيمت على هذه الفكرة.

وعلى ذلك فإن الاستمساك بفكرة سبق للإنسانية أن أقامت عليها حضارة ما ليس من شأنه إلا أن يوفر لهذه الأمة، التي تحاول الاستمساك بفكرتها، الفرصة للبقاء لفترة أطول على قيد الحياة قبل دخولها النهائي في ليل الإضمحلال الطويل. ذلك (الليل الروحي) الذي تفقد فيه كل الأحياء تمايزاتها الحية، وهذا الوجود الإضافي، لا يمكن له أن يتسم إلا بطابع دفاعي يخلو من كل إبداع، ولكنه على كل حال موفر للأمة المضمحلة ملجأ مؤقتاً، وهذا ليس مقصراً على المستوى الفلسفي أو العلمي للفكرة، وإنما هو يتجاوز ذلك إلى مناشط الحياة وميادينها بحافة وإلى الفن الأدب والعلم والتاريخ أيضاً.

وخلاصة الكتاب تبين أن الإسلام من حيث هو ذات أو مفهوم ينطوي على روح طوباوي متعدد الأبعاد والمستويات، فالقسم الأول من الكتاب اهتم بصورة أساسية بالكشف عن طبيعة الإسلام أو ماهيته من خلال منظور هيجلي، فبين انعكاس هذه الماهية في نظام معياري محدد، بينما أبان القسم الثاني أن هذه الماهية الكلية تنطوي على اليوتوبيات بوصفها أحد أضداد هذا الكلي، وليس ضده الوحيد، فتم ذلك

الكشف عن بعض التوجهات المثالية داخل الروح الإسلامي ذاته، وفي القسم الثالث يطرح المؤلف التحققات العينية لليوتوبيا، أي ينتقل من الكلي إلى الفردي، أي البحث عن الصور الفعلية والواقعية التي أنتجها التفاعل الجدلي بين الكلي والجزئي، أو بين الإسلام واليوتوبيا من خلال نشاط الفردي، أي الإنسان الذي هو البؤرة الحية التي يلتقي فيها الكلي بالجزئي من خلال مساعي الفردي لإنتاج ذاته إنتاجاً فردياً واجتماعياً على حد سواء. ويرى المؤلف أن البعد الطوباوي للإسلام يفض نفسه في الجزئي والفردي، ويبلغ تمامه، بل انحلاله، عند تحول الفلسفة إلى تصوف. أو عندما يعود الفردي إلى ذاته باتحاده الكلي، وباللاتمايز ووالإيجاب المطلق الذي هو نقطة البداية للكلي، مما يدل على أن الكلي قد عاد إلى ذاته. واتحد بها من جديد. وهذه العودة للكلي إلى ذاته واتحاده بها هي نقطة نهاية بقدر ما هي نقطة بداية. بمعنى أن الخاتمة التي انتهى إليها الروح الطوباوي الإسلامي يمكن أن تكون بداية بقدر ما هي نهاية.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل جاءت الحضارة الإسلامية، وبلغت تمامها وذهبت إلى غير رجعة شأن الكثير من الحضارات السابقة، أم أنها لم تمت ويمكن لها أن تجدد نفسها وتستمر على صلة حية بروح العالم تمكنها من الارتقاء بذاتها إلى النقطة التي بلغها هذا الروح في تطوره في اللحظة الراهنة؟ وإجابة المؤلف، تشبه إجابة هيجل عن نهاية التاريخ في عصره، لأنه يرى أن تحليله السابق لماهية الإسلام بوصفه (فكرة) بالمفهوم الهيجلي من جهة، وتحليله لماهية التفكير الطوباوي الإسلامي من جهة أخرى، تبين أن حركة هذه الحضارة ـ يقصد الإسلامية ـ قد اكتملت دورتها، أي أن مفهومها قد عبّر عن كل إمكاناته الذاتية، ولا يمكن استئناف نهضتها من جديد، إلا إذا سلمنا بأن مفهوم الحضارة الإسلامية ينطوي على عناصر أو قيم لم يتم استنفادها في دروة حياتها الأولى، وإلا كان الإنبعاث مجرد تكرار لا قيمة له. فتلك القيم ـ يقصد المؤلف القيم الأسلامية ـ كانت ذات دلالة لأنها كانت تعبر عن روح العالم في مرحلة تاريخية ما، ولكنها الآن جثة هامدة خلفها روح العالم وراءه، وهذا الروح يهزأ بكل بتكرار لأن الإبداع ماهيته.

لكن كيف يستطيع المرء البرهنة على أن هناك بقية في مفهوم هذه الحضارة أو تلك يمكن الاستناد إليها في احياء هذه الحضارة أو تجديدها؟، لكل حضارة مفهوم، والوحي الإسلامي هو مصدر المفاهيم في الحضارة الإسلامية، بينما نظريات التفسير وعلوم الحديث هي الاشكال المتعاقبة والمتنوعة التي بعثت الحياة في هذا المفهوم، وبالتالي فإن نظرية التفسير أو التأويل المعاصرة هي التي يمكن أن تبعث الحضارة الإسلامية من جديد،

لكن هل يمكن للنظرية المعاصرة أن تكون مرتبطة بالوحي الإسلامي، أم ترى الوحي في ضوء شروط الحقبة المعاصرة التي تحياها؟ وبالتالي تخضع لشروط حضارية معاصرة، ترفض الذات الإسلامية الإنضواء تحت لواءها. هذه هي الإشكالية التي لم يصل الكتاب فيها إلى حل، وهو يرى الفكرة الإسلامية لا يمكن أن تقوم عليها حضارة معاصرة، لأن الانضواء تحت الحضارة المعاصرة التي ينتجها الغرب تتضمن سلباً للفكرة الإسلامية، والفكرة الإسلامية لا يمكن أن تنتج حضارتين مختلفتين في المضمون ومتباعدتين في الزمن، فالعودة إلى التاريخ ممتنع حتى الآن، وتقليدها هو آني هو اضمحلال للروح الحضارية. والمؤلف يبين أن الإجابة عن هذا السؤال، أي اختيار طريق ثالث بين القديم والمعاصر هي إجابة سياسية لم ترتق بعد إلى مستوى التفكير الفلسفي، وهذا يجسد تخلف الفكر العربي عن إثارة القضايا الحقيقية، وينصرف عنها لأسئلة عقيمة، وذلك لأن التنظير الفلسفي لم يحرز من التقدم في الحقبة الراهنة لدى الشعوب الإسلامية ولدى شعوب العالم الثالث على حد سواء، ما يكفي لرسم مشروع طوباوي أو حضاري متكامل لمستقبل هذه الشعوب. وكل ما يمكن للمرء أن يأمل فيه اليوم هو أن تستطيع هذه الشعوب ـ على المدى البعيد ـ أن تبدع مفهوماً عاماً أو ذاتاً حضارية مشتركة تضعها في مقابل الآخر ـ وهو غربي مهما كانت أيديولوجيته ـ فلعلها بذلك تنتج لنفسها ذاتاً حضارية من ناحية، وتخفف من قلق الغرب من سقوطه، ومن اضمحلال حضارته، وتثبت له أن الحضارة الغربية المعاصرة ليست هي كلمة الروح الأخيرة، وبسقوطها لن يسقط الروح، لأن جوهر الروح إبداع، وسيكون لديه دوماً الجديد ويحققه.

والكتاب يتتبع التفكير الطوباوي الإسلامي على مدار التاريخ حتى يصل إلى التصوف، وهو آخر مراحل التفكير الطوباوي، الذي تخلى فيه الفرد عن جزئيته ليتحد بالكلي، وبذلك تحولت التصورات الطوباوية الإسلامية من كونها تصورات إنسانية أو شبه إنسانية، لكي تصبح رؤى إلهية قائمة في صميم الحق الذي أصبح الكون والإنسان مجرد مرايا تنعكس فيهما صفاته، بعد أن تم استدماجهما فيه، فاكتمل الإنسان بذلك أو مات. ولذلك فإن تطور الحضارة الإسلامية هو رهين باستيعاب تجربة ابن عربي (الصوفي)، بحيث يمكن تجاوزها، إلى أفق جديد، فاكتمال الدورة بالرؤية الجمالية، الخلاقة لدى ابن عربي قد جعلت الحق متحداً بالجمال، وعدم التمايز بينهما، ولا بد من مفهوم لسلب هذه الفكرة، لإيجاد مبرر لقيام حضارة جديدة.

هذه هي الأفكار الأساسية للكتاب، الذي يستخدم مصطلحات هيجل بنفس

دلالتها، وهو بذلك يمارس الاغتراب على مستويين:

1 - اغتراب المنهج الهيجلي عن الموضوع المدروسي، وهو الحضارة الإسلامي.

2 - أن النتائج التي يتوصل إليها يوسف سلامة هي متغمغمة في المنهج وليس الموضوع، وبالتالي فإن المؤلف ألزم نفسه منذ البداية بمجموعة من المصادرات تتأسس على منهجه، دون أن يطرحها الموضوع المدروسي.. فالإسلام كفكرة يولي أهمية بالغة للفردي في إبداع حياته، وتتأسس اليوتوبيا فيه على الأخلاق والابستمولوجيا، وبالتالي فالبعد الإنساني حاضر دوماً، بل إن تحقيق اليوتوبيا في الإسلام في الآخرة، اليوم الآخر، مرتبطة بشروط مكايدة المرء لتحقق اليوتوبيا بمستوياتها المتعددة في العالم الدنيوي.

والطريف في الأمر أن الدكتور يوسف سلامة قد ألقى محاضرة في نقابة المهندسين بدمشق بالإشتراك مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، عن الإستعارة الايديولوجية والتحيز المنهجي، ووقع في كتابه في كل ما حذّر الباحثين من الوقوع فيه، فلم يستنبط المنهج من الموضوع المدروس، وإنما أقحمه عليه، وهذا ما يعيه الدكتور يوسف سلامة، لكن يبدو أن التناقض بين الوعي والسلوك الكتابي في التطبيق هي سمة متكررة في الفكر الإسلامي طوال تاريخه، فنجدها لدى ابن سينا في منطق المستشرقين، حين يقدم منهجاً أصيلا، لكنه لا يطبقه، وكذلك فعله ابن خلدون، فجاءت مقدمته مختلفة عن كتابه في التاريخ، وهو ما فعله حسن حنفي في كتابه التراث والتجديد وهو يبدو كمقدمة ابن خلدون، وجاءت أعماله التالية تتحدث عن موضوعات أخرى غير تلك التي تحدث عنها في المقدمة النظرية.

لكن ما معنى الحكم القيّمي، بانتهاء الحضارة الإسلامية، واستحالة قيام حضارة جديدة، أليست هذه فوكوياما أخرى، لكن من منظور مختلف.... وإذا كانت هذه هي النهاية، أليست كل المظاهر السلبية بالمعنى الفلسفي هي حياتنا المعاصرة هي أرهاصات ملامح جديدة بمفاهيم مختلفة، تقوم على التعدد، بدلاً من ثقافة الوحدة التي اعتمد عليها المؤلف في تحليل أفكاره، إن لكل فكر مدينته الفاضلة، بشكل أو بآخر، والدين الإسلامي بدوره له فردوسه الذي يدافع عنه. ولكن اليوتوبيا الإسلامية تخضع مثل غيرها للتأويل والاجتهاد. فالفكر الدين السلبي يلتقي بالتذكير باليوم الآخر، حيث يكون للمؤمن جنة جزاء له على صبره وإيمانه وتعويضاً له عن الحرمان الذي ذاقه في العالم الدنيوي. وهناك الفكر الديني الذي يرى اليوتوبيا في زمن مضى، في زمن الإيمان الكامل المفترض، حيث شهدت الحقيقة أعلى مراتبها قبل أن تنحدر بشكل متدرج إلى زمن الرذيلة والفساد. وإذا كان الفكر الأول يحذف التاريخ والمسافة القائمة بين الحاضر

والمستقبل، فإن الفكر الثاني يقوم بتحويل الواقع إلى أسطورة، وإلى جانب هذين المفهومين نجد مفهوماً ثالثاً يجعل الإيمان عملاً، ويستنهض الإنسان من أجل تدخل قصدي في الواقع يرفع عنه الغبن والظلم، ويفرض وقائع جديدة تحقق العدل والفلاح والسعادة ويجعل من لحظة التاريخ الحاضرة منطلقاً للتعامل مع الأزمنة كلها. وحقيقة الأمر إن اليوتوبيا مهما كان مصدرها، لا تكون، إلا إذا اعتبرت الإنسان إمكانية فاعلة ومبدعة، واعتبرت أيضاً المستقبل هو الفضاء الرحب الذي يسمح بتحرر الإمكانية الإنسانية، لأن كل يوتوبيا تغلق باب المستقبل تكون زائفة، وتقيد الإنسان بدلاً من أن تحرره.

إن كتاب يوسف سلامة يعالج اليوتوبيا في معناها الفلسفي والنظري ويقارب دلالتها في الاجتهاد الديني الإسلامي، وهو أشبه برؤية أشبنجلر للغرب في كتابه انهيار الغرب، لكن الفرق أن اشبنجلر إستخدم المنهج البيولوجي في نهاية الغرب نتيجة للشيخوخة، بينما يوسف سلامة، يرى نهاية الحضارة الإسلامية وفقاً للمنهج الهيجلي.

مسألة الأقليات في المشرق وقضايا التوحُّد والانقسام

محمد السماك

مقدمة:

تتعرض الأمة العربية إلى محاولات لاستضعافها ولاستنزاف طاقاتها وقواها في دوائر ثلاث:

الدائرة الوطنية: (داخل كل قطر عربي تقريباً) وذلك من خلال استغلال التباينات الدينية أو المذهبية أو الإثنية أو القبلية في المجتمع الواحد، والوطن الواحد.

الدائرة القومية: بين الدول العربية نفسها حيث تستغل الخلافات حول الحدود وحول القيادات القومية والعلاقات الخارجية.

الدائرة الإسلامية: بين الدول العربية ودول الجوار الإسلامية (باستثناء أثيوبيا) (السنغال ـ تشاد ـ إيران ـ تركيا) وذلك من خلال استغلال المصالح المتباينة والمشاعر القومية المتناقضة.

تتكامل هذه الدوائر لتشكل دائرة واحدة، فالصراع الداخلي مع أي أقلية دينية أو مذهبية أو إثنية، غالباً ما يرتبط بصراع مع دولة أو أكثر من دول الجوار العربي. وهو غالباً ما يترافق أيضاً مع صراع داخل الأسرة العربية وكأن هذه الدوائر تشكل سلسلةً واحدة تلتف حول عنق الأمة وتمسك بها قوى خارجية هي التي تقرر متى تشدّ ومتى ترخي وفقاً لمقتضيات لعبة الإخضاع والمحافظة على المصالح.

هذه الدراسة معنية بشكل أساسي بالدائرة الأولى، دائرة استغلال الأقليات في الوطن العربي. والهدف منها التأكيد على أن معالجة هذه القضية لا تكون إلا من ضمن المعالجة الأشمل للعلاقات العربية ـ العربية، وللعلاقات العربية مع دول الجوار.

قبل رسم صورة عن تعدد أقليات المجموعات الإثنية في الوطن العربي، لا بد من وضع هذه الصورة أولاً في الإطار الدولي الأشمل. فالدول، قد تكون موحدة أو متعددة الاثنيات[1]. إن معظم الدول هي دول متعددة الإثنيات. وفي غالب الأحيان فإن لكل إثنية رواسب قومية تاريخية وتطلعات قومية مستقبلية. وأذكر على سبيل المثال دولاً كبرى مثل روسيا الاتحادية والولايات المتحدة وكندا. وفي قارة آسيا، الهند وأندونيسيا. وفي قارة أفريقيا نيجيريا وتشاد. وفي أوروبا بريطانيا وسويسرا وبلجيكا. وفي أميركا اللاتينية البرازيل والبيرو.

وتؤكد الإحصاءات الدولية[2] أن من بين 132 دولة (جرى الإحصاء في عام 1972) هناك 12 دولة فقط (أي9,1٪) تتمتع بوحدة إثنية. وهناك 25 دولة أخرى (أي 9 ,18) تتمتع بإثنية واحدة كبيرة تشكل 90 بالمئة من السكان، و25 دولة أخرى تتراوح نسبة الإثنية الواحدة المهيمنة عليها بين 75و 89٪ من السكان. وتبين الدراسة أيضاً أن هناك31 دولة (أي 23,5٪) تتراوح نسبة الإثنية الواحدة فيها بين 50و 74٪ من السكان و39 دولة (أي29,5٪) لا تشكل الإثنية الواحدة غير نصف السكان.

وتؤكد الدراسة وجود عدد من الدول تتعدد فيها الإثنيات. وتعيش هذه الإثنيات إما في حالة تفاهم أو في حالة تصارع. ومن هذه الدول 53 دولة يزيد عدد الإثنيات فيها على الخمس.

بعض هذه الإثنيات تحاول الانفكاك لإقامة شخصية سياسية وكيان خاص بها.

وبعضها يحاول الاتصال بدول أخرى يعتقد أنه إثنياً يرتاح ويطمئن أكثر إلى مصيره معها.

ولقد كانت هذه التطلعات مصدراً أساسياً لتغييرات سياسية عميقة عصفت بالعالم، بدءًا من جنوب أوروبا في البلقان (البلغار ـ اليونان ـ الرومان ـ الصرب ـ الأتراك) الذين أرادوا الاستقلال عن الدولة المتعددة الاثنيات وهي الإمبراطورية العثمانية، حتى الحروب الثورية في الصين (1911 - 1949).

أطلق الرصاصة الأولى في الحرب العالمية الأولى في 28 حزيران 1914 شاب صربي في مدينة سيراجيفو يدعى كافريلو برينسيبا أودت بحياة ولي عهد النمسا الأرشيدوق فرانز فرديناند وكان من نتيجة الحادث أن شنت الإمبراطورية النمساوية ـ الهنغارية

(1) International relations - Power and Justice, 1982, P. 362.

(2) المصدر السابق، ص 357.

هجوماً على مملكة الصرب، الأمر الذي أدى إلى سلسلة من الأحداث كانت الحرب العالمية الأولى ذروتها.

وبين الحربين العالميتين الأولى والثانية انتهجت ألمانيا الهتلرية سياسية توحيد الإثنيات الألمانية. فكانت الوحدة القسرية مع النمسا، وكان الهجوم على تشيكوسلوفاكيا تنفيذاً لتلك السياسية.

وبعد الحرب العالمية الثانية تجزأت شبه القارة الهندية إلى دولتين هما الهند والباكستان. وفيما تواجه الهند اليوم خطر مزيد من التمزق من خلال حركتي السيخ في البنجاب وأهل كشمير، انفصلت بنغلادش عن الباكستان وأصبحت دولة مستقلة. وطالبت مقاطعة كتنغا الاستقلال عن الكونغو (زائير اليوم) وانفجر الصراع التركي - اليوناني الديني الإثني في قبرص. كما تواصل انفجار الصراع الديني في إيرلنده الشمالية بين الكاثوليك والبروتستانت. وانفجر الصراع الإثني اللغوي في كندا بين الناطقين بالإنكليزية والناطقين بالفرنسية. وبين الفلامنك والوالون في بلجيكا، وبين الباسك والأسبان، وقامت حرب بيافرا في نيجيريا. وبعد انفجار الاتحاد السوفياتي وتشيكوسلوفاكيا ويوغوسلافيا، ما عاد هناك حديث غير حديث القوميات والاثنيات التي تريد الاستقلال.

لقد كان من الضروري النظر من زاوية واسعة إلى صورة واقع ودور الاثنية في صناعة عالمنا المعاصر، كمدخل للتأكيد على خطورة استغلال الاثنية في العالم العربي، خاصة إذا ما وضعت هذه الاثنية في إطار ديني أو مذهبي، كما جرى في السابق، وكما يجري اليوم.

إن الوطن العربي مقسم عمودياً وافقياً على النحو الآتي:

فهناك أولاً عرب. وهناك مسلمون غير عرب كالأتراك في العراق والشركس في الأردن، والبربر في المغرب والجزائر، والزنوج في جنوب السودان وموريتانيا. وهناك من هم ليسوا مسلمين ولا عرباً كالأرمن في لبنان وسوريا[1]. أما الإسرائيليون الذين يحتلون فلسطين، فإن لهم تصنيفاً خاصاً في إطار هذه الدراسة.

ثانياً: وهناك مسلمون سنة وشيعة وعلويون ودروز، بالإضافة إلى حركات سياسية عديدة أخرى اتخذت من الإسلام غطاءً لها مثل الإسماعيلية وغيرها من التيارات الدينية.

---

(1) Michael Hudson, Arab Politics, Yale University P.P. 56- 78 Press, 1977,

لقد كان لهذه المجموعات الدينية والمذهبية والإثنية أدوار هامة في التاريخ الإسلامي العام. وفي تاريخ المنطقة العربية الخاص.

وفي الأساس هناك قاعدة إسلامية ثابتة تقوم عليها الوحدة الإسلامية. وهذه القاعدة تتمثل في قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون إخوة﴾. «ومن شأن التأكيد على هذه القاعدة الشرعية لتساوي المؤمنين ضمن وحدة الإسلامي الدينية والاجتماعية، صهر أشد الشعوب اختلافاً في العرق واللون في أمة واحدة. ولقد كان هذا التوكيد من العوامل الرئيسية التي ضمنت اتساع الإمبراطورية الإسلامية اتساعاً عجيباً، وصانت قوتها والتحامها على مر القرون. ولما ضعفت روح التكامل الخلقي في الإسلام، كان الفوز للنزاع الشعوبي وكان فوزاً على حساب سلطان الإسلام. فتجزأت الدولة وتم النصر لأعداء الإسلام»[1].ولا غرو فإن انحطاط السلطة السياسية في الدول التي نشأت عن إمبراطورية الإسلام وما حدث من صولات التوسع والاستعمار الأوروبي أنعش شعور التكامل الإسلامي، فتجلت جميع مناحي التجديد التي ظهرت في القرن التاسع عشر في الشرق الأدنى والأوسط بروح إسلامية.

إلا أن الاستعمار استطاع تحت مظلة مبدأ الوطنية المحلية الذي أعلنته فرنسا في أواخر القرن الثامن عشر وأد هذا التجديد، حتى إنه ليبدو مجرد أثر بعد عين.

لقد لجأ بعض المؤرخين إلى اتهام الذين خلفوا في قيادة الأمة الإسلامية من الترك والبربر والفرس بأنهم مسؤولون عن سقوط الحضارة الإسلامية. ويقول رينان: «بدأ الانحطاط عندما وقع الإسلام بين أمتي البربر والترك الغليظتين».

غير أن الواقع التاريخي هو غير ذلك بالتأكيد:

فالأتراك في بغداد، والبربر في المغرب وأسبانيا، والشركس والأكراد في القاهرة لم يصنعوا سوى التقاط أزمة السلطان الساقطة من أيدي الخلفاء الضعيفة، وفضلاً عن ذلك فإن الأمر لم يكن شؤماً على الإسلام. ذلك أنه أتاح لدولته أن تبقى عدة قرون، فيوسف بن تاشفين البربري رد الهجمات عن الأندلس الإسلامية عدة أجيال. وصلاح الدين الأيوبي الكردي رد هجمات الصليبيين وجدد تحرير القدس. يقول المؤرخ التركي حيدر بامات في كتابه «مجالي الإسلام»[2]: «ويمكن للناس أن يتساءلوا عما يكون مصير البلدان العربية لو لم يأخذ الأيوبيون والمماليك على عواتقهم أمر الدفاع عن الشام ومصر

(1) حيدر بامات: مجالي الإسلام ـ ترجمة عادل زعيتر ـ دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1956)، ص 511.
(2) المصدر السابق، ص 455.

في الوقت المناسب. فإذا حكمنا في الأمر على مثال أسبانيا، أمكننا أن نفترض في الوقت الحاضر عدم اشتمال هذه البلاد الواسعة على مسلم واحد».

لقد قصدت من وراء هذه الملامسة التاريخية السريعة لدور غير العرب في التاريخ الإسلامي التمهيد لدخول المرحلة الحالية. مؤكداً على أن الأقليات الإسلامية غير العربية ترتبط في أعماقها مع الأكثرية العربية الإسلامية بأمرين أساسيين وجوهريين: الأمر الأول ديني: ويقوم كما ذكرت آنفاً على قاعدة «إنما المؤمنون إخوة» و«لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى». والأمر الثاني إنساني: ويقوم على الاعتزاز بالدور الذي قام به الأجداد في صناعة تاريخ المنطقة سياسياً وحضارياً على حدٍّ سواء.

إن عدم تفهم وعدم مراعاة هذين الأمرين يؤدي إلى اتساع الهوة بين المسلمين العرب... والمسلمين غير العرب وبين العرب غير المسلمين والعرب المسلمين. وهي هوة تبدو كافية لتسلل المؤامرة التقسيمية الخطيرة التي عانى منها كل المسلمين وكل العرب في هذا الجزء من العالم.

إن لهذه المؤامرة بعدين أساسيين. البعد الأول يقوم على ضرب الوحدة الإسلامية باختلاق تيارات دينية ذات نزعة ارتدادية عن الإسلام. والبعد الثاني قومي، وهو مكمل للبعد الأول من حيث تمزيق الوحدة بين القوميات المتعددة تحت المظلة الإسلامية.

بالنسبة للبعد الأول يبدو من الصعب إن لم يكن من المستحيل تسجيل تيار ديني أو حتى مجرد اجتهاد خاص ومتميز، صادر عن أقلية في العالم العربي. فلا الأكراد في مشرق العالم العربي، ولا البربر في مغربه، استحدثوا مدرسة، أو ابتدعوا تياراً دينياً له مواصفات خاصة، أو يتضمن اجتهادات ذاتية.

وإذا كان المسلمون البربر في شمال أفريقيا يبالغون أحياناً في تكريم أضرحة المشايخ والأئمة إلى حد التقديس. فإن ذلك ليس مقتصراً عليهم وحدهم وبالتالي لا يمكن الادعاء بأن ذلك ميزة خاصة بهم. بل إن سائر المسلمين العرب في المنطقة يمارسون نفس العادات، ولا أقول الطقوس[1]. ثم إن جميع المسلمين في المغرب عرباً وبربراً، هم

(1) يقول القرآن الكريم (4/32) ﴿ما لكم من دونه من وليٍّ ولا شفيع﴾ ﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم إذا عاهدوا والصابرين في البأساء، والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون﴾)(قرآن الكريم 2)/177). وجاء في الحديث الشريف: «من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه».

ويذكر إ. مونته في كتابه «حاضر الإسلام ومستقبله»: إن عبادة الأولياء ليست سوى أمر طفيلي وعلى الرغم من كون الأولياء موضعاً للتقديس يبقى الله إله الإسلام دائماً، ويظل التوحيد الإسلامي ثابتاً لا يتزلزل.

من اتباع المذهب المالكي.

أما الأكراد فليسوا كلهم مسلمين. هناك فئة قليلة منهم تعتنق الدين المسيحي. والمسلمون منهم سنة وشيعة، وإن كانت أكثريتهم من السنة. وعلى الصعيد الطائفي لم يبتدع الأكراد تياراً دينياً متميزاً.

من أجل ذلك لا بد من تجاوز حدود العالم العربي بحثاً عن مصادر تيارات دينية وجدت في العالم العربي بعض الصدى. ونشير بصورة خاصة إلى اثنين رئيسيين منها: هما القاديانية، والبهائية، اللذان خرجا من الهند ـ باكستان، ومن إيران عندما كانت هذه المنطقة كلها خاصة للاستعمار البريطاني.

وهنا أعود إلى البعد الثاني في المؤامرة على الوحدة القومية الإسلامية القائمة داخل العالم العربي بصورة خاصة. فأشير إلى دراسة إسرائيلية نشرتها مجلة «كيفونيم» ـ الحقيقة ـ في عددها رقم 14 الصادر في شتاء 1982، وهي مجلة تصدر عن المنظمة الصهيونية العالمية، وتمثل خلاصة الفكر الصهيوني في هذه المرحلة، وعنوانها: «استراتيجية إسرائيل في الثمانينات». تقول الدراسة: إن العالم العربي ـ الإسلامي ليس هو المشكلة الاستراتيجية الاساسية التي سنواجهها خلال الثمانينات، وذلك على الرغم من أن له النصيب الأوفر في تهديد إسرائيل بسبب قوته العسكرية الآخذة في الازدياد. وهذا العالم (بطوائفه وأقلياته وأجنحته ونزاعاته الداخلية التي تؤول إلى دمار داخلي مذهل، كما نشهد في عدة بلدان في هذه المنطقة وفي البلقان وأواسط آسيا)غير قادر على التصدي لمشكلاته الأساسية الشاملة، وبالتالي فإنه لا يشكل تهديداً فعلياً لدولة إسرائيل في المدى البعيد، وإنما في المدى القصير، إذ هناك أهمية كبرى لقوته العسكرية الآنية. ففي المدى البعيد لا يستطيع هذا العالم البقاء ببنيته الحالية في المناطق المحيطة بنا من دون تقلبات فعلية. إن العالم العربي ـ الإسلامي مبني مثل برج ورقي مؤقت، شيده أجانب (فرنسا وبريطانيا في العشرينات) من دون إرادة السكان وتطلعاتهم فقد قسم إلى 19 دولة، كلها مكونة من تجمعات من الأقليات والطوائف المختلفة التي يناصب بعضها البعض العداء فإن كل دولة عربية ـ إسلامية تتعرض اليوم لخطر التفتت الاثني ـ الاجتماعي في الداخل، لدرجة أن بعضها تدور فيه الآن حروب أهلية.

وبعد أن تقدم الدراسة الصهيونية عرضاً للانقسامات داخل كل دولة عربية تقول[1]: إن صورة الوضع (القومية ـ الاثنية... الطائفية هذه) من المغرب حتى الهند ومن

---

(1) مجلة كيفونيم الإسرائيلية (خريف 1982).

الصومال حتى تركيا ـ تشهد على انعدام الاستقرار والتفتت السريع في جميع أنحاء المنطقة المحيطة بنا. وعندما نضيف إلى ذلك الصورة الاقتصادية، فإننا ندرك إلى أي حد تقوم المنطقة بأسرها فعلاً على برج من الورق، من دون أي فرص للتصدي لمشكلاتها الخطرة.

ومن خلال هذا الأمر تؤكد الدراسة الصهيونية أن أمام إسرائيل خيارات للسلام غير إعادة الأرض المحتلة. وأن الخيارات المستقبلية للسلام هي في انتزاع المزيد من الأراضي العربية عن طريق تجزئة العالم العربي إلى سلسلة من الكيانات السياسية المتناحرة دينياً ومذهبياً وإثنياً.

وفي هذا الشأن تقول الدراسة الصهيونية: إن مصر مفككة ومنقسمة إلى عناصر سلطوية كثيرة. وليس على غرار ماهي الحال اليوم، لا تشكل أي تهديد لإسرائيل وإنما ضمانة للأمن والسلام لوقت طويل، وهذا اليوم في متناول يدنا. وإن دولاً مثل ليبيا والسودان والدول الأبعد منهما، لن تبقى على صورتها الحالية بل ستقتفي أثر مصر في انهيارها وتفتتها فمتى تفتتت مصر تفتت الباقون. إن رؤيا دولة قبطية ـ مسيحية في صعيد مصر، إلى جانب عدد من الدول الضعيفة ذات سلطة أقلية ـ مصرية لا سلطة مركزية كما هو الوضع حتى الآن هي مفتاح هذا التطور التاريخي الذي أخرته معاهدة السلام، لكنه لا يبدو مستبعداً في المدى الطويل.

إن الجبهة الغربية التي تبدو للوهلة الأولى معضلة هي أقل تعقيداً من الجبهة الشرقية حيث أصبحت ماثلة أمامنا اليوم جميع الأحداث التي كانت بمثابة أمنية في الغرب. ذلك أن تفتت لبنان بصورة مطلقة إلى خمس مقاطعات إقليمية هو سابقة للعالم العربي بأسره. بما في ذلك مصر وسوريا والعراق وشبه الجزيرة العربية، إذ أخذ ينحو منحى مشابهاً منذ اليوم. إن تفتت سوريا والعراق لاحقاً إلى مناطق ذات خصوصية إثنية ودينية واحدة على غرار لبنان، هو هدف من الدرجة الأولى بالنسبة إلى إسرائيل في الجبهة الشرقية في المدى البعيد. إذ إن تشتت القوة العسكرية لهذه الدول هو اليوم الهدف المرسوم في المدى القصير، وسوف تتفتت سوريا وفق التركيب الاثني والطائفي إلى عدة دول مثل لبنان حالياً، حيث تقوم على ساحلها دولة علوية ـ شيعية، وفي منطقة حلب دولة سنية، وفي منطقة دمشق دولة سنية أخرى معادية للدولة الشمالية، والدروز سيشكلون دولة، ربما أيضاً في الجولان عندنا، وطبعاً في حوران وشمال الأردن، وستكون ضمانة الأمن والسلام بأسرها في المدى الطويل، وهذا الأمر في متناول يدنا منذ اليوم.

إن العراق الغني بالنفط من جهة، والذي يكثر فيه الانشقاق والأحقاد في الداخل من جهة أخرى، هو المرشح المضمون لتحقيق أهداف إسرائيل، إن تفتيت العراق هو أكثر أهمية من تفتيت سوريا. فالعراق أقوى من سوريا، وقوته تشكل في المدى القصير خطراً على إسرائيل أكثر من أي خطر آخر. وحرب عراقية ـ سورية، أو عراقية ـ إيرانية سوف تفتت بالعراق وتؤدي به إلى انهيار في الداخل قبل أن يصبح في إمكانه التأهب لخوض صراع على جبهة واسعة ضدنا. وكل مواجهة بين الدول العربية تساعدنا على الصمود في المدى القصير، وتختصر الطريق نحو الهدف الأسمى وهو تفتيت العراق إلى شيع مثل سوريا ولبنان. وفي العراق سيكون التقسيم الإقليمي والطائفي متاحاً، كما كان الوضع في العهد العثماني وهكذا تقوم ثلاث دول (أو أكثر) حول المدن العراقية الرئيسية: البصرة وبغداد والموصل، فتنفصل مناطق شيعية في الجنوب عن الشمال السني والكردي بأكثريته. ولعل المواجهة الإيرانية ـ العراقية تؤدي إلى ازدياد حدة هذا الاستقطاب اليوم.

إن شبه الجزيرة العربية بأسره هو مرشح طبيعي للانهيار وأكثر من غيره اقتراباً منه، بفعل ضغط داخلي وخارجي، وهذا الأمر غير مستبعد في معظمه، خصوصاً في السعودية، سواء أبقيت القوة الاقتصادية القائمة على النفط أم انخفضت في المدى البعيد، فالاضطراب والانهيار من الداخل هما مسار واضح وطبيعي في ضوء تركيبة الدولة القائمة التي تفتقر إلى كيان.

إن الأردن هدف استراتيجي آني في المدى القصير، لكنه ليس كذلك في المدى الطويل، لأنه لا يشكل أي تهديد فعلي في المدى القصير، إلا إذا انقلب الوضع، وانتقلت السلطة إلى الفلسطينيين في المدى القصير[1]. ليس هناك أي إمكان بأن يبقى الأردن قائماً على صورته وبنيته الحاليتين في المدى الطويل. وينبغي أن تؤدي سياسة إسرائيل، حرباً أم سلماً، إلى تصفية الأردن بنظامه الحالي ونقل السلطة إلى الأكثرية الفلسطينية. فتبديل الحكم شرقي النهر، سوف يؤدي أيضاً إلى تصفية مشكلة المناطق الآهلة بالعرب غربي النهر، حرباً أم سلماً. إن الهجرة من المناطق (العربية المحتلة منذ سنة 1967) والجمود الاقتصادي، والانتشار الديموغرافي فيها، هما الضمانة للتغيير الوشيك على ضفتي النهر، وعلينا أن نكون نشيطين من أجل تسريع هذا التغيير، وفي أقرب وقت.

(1) المصدر السابق.

وقبل نشر هذه الدراسة بعام، وبالتحديد في 18 ديسمبر - كانون الأول - 1981 نشرت جريدة معاريف الإسرائيلية نص محاضرة للجنرال أرييل شارون وزير الدفاع الإسرائيلي في ذلك الوقت جاء فيها ما يلي بالحرف: «إنّ إسرائيل تصل بمجالها الحيوي إلى أطراف الاتحاد السوفياتي شمالاً، والصين شرقاً، وأفريقيا الوسطى جنوباً، والمغرب العربي غرباً. فهذا المجال عبارة عن مجموعات قومية واثنية ومذهبية متناحرة. ففي باكستان شعب «البلوش»، وفي إيران يتنازع على السلطة كل من الشيعة والسنة والأكراد. وفي تركيا هناك الأكراد والمسألة الأرمنية، أما العراق فمشكلاته تندرج في الصراع بين السنة والشيعة والأكراد. في حين أن سورية تواجه مشكلة الصراع السني - العلوي، ولبنان مقسوم إلى عدد من الطوائف المتناحرة، والأردن مجال خصب لصراع من نوع فلسطيني - بدوي، كذلك في الإمارات العربية وسواحل المملكة العربية السعودية الشرقية حيث يكثر الشيعة من ذوي الأصول الإيرانية، وفي مصر جو من العداء بين المسلمين والأقباط، وفي السودان حالة مستمرة من الصراع بين الشمال المسلم والجنوب المسيحي - الوثني، أما في المغرب فالهوة ما بين العرب والبربر قابلة للاتساع»(1).

لقد تجاوزت إسرائيل مرحلة التخطيط لتقسيم المنطقة وانتقلت إلى مرحلة التنفيذ. وبموجب التصور الإسرائيلي للتنفيذ ستكون هناك: ثلاث دول في العراق، إحداها كردية سنية في الشمال، وسنية عربية في الوسط، وشيعية عربية في الجنوب، وثلاث أو أربع دويلات في سوريا، منها واحدة درزية، وثانية علوية، وواحدة سنية، وأربع أو خمس دويلات في لبنان، موزعة بين الموارنة والمسيحيين الآخرين، ودولة سنية وأخرى شيعية، وسيكون هناك أردنان: أحدهما للبدو وآخر للفلسطينيين من دون الحديث عن الضفة الغربية التي ستضمها إسرائيل، أما العربية السعودية فيُراد إعادتها إلى الفسيفساء القبلية التي كانت قبل إنشاء المملكة عام 1933 بحيث لا يعود لها من الوزن سوى ما للكويت والبحرين وقطر وإمارات الخليج الأخرى. إذ يرى الإسرائيليون أن جميع هذه الكيانات، لن تكون فقط غير قادرة على أن تتحد، بل سوف تشلها خلافات لا انتهاء لها، على مسائل حدود وطرقات، ومياه ونفط وزواج ووراثة الخ. ونظراً لأن كل كيان من هذه الكيانات سيكون أضعف من إسرائيل، فإن هذه ستضمن تفوقها لمدة نصف قرن على الأقل.

(1) جريدة معاريف الإسرائيلية، 1981/12/18.

في الأساس ينطلق المفهوم الصهيوني من إعادة رسم خريطة الشرق الأوسط من الباكستان حتى المغرب على أساس طوائفي وإثني، من الاعتقاد المبني على نظرية تقول إن الصورة الجغرافية الحالية للمنطقة، لا تعكس حقيقة الصراع. وإن ما هو على السطح يتناقض مع ما هو في العمق: على السطح كيانات سياسية لدول مستقلة. ولكن في العمق هناك أقليات لا تعتبر نفسها ممثلة في هذه الدول، بل ولا تعتبر أنّ هذه الدول تعبر عن الحد الأدنى من تطلعاتها الخاصة[1].

وبضرب الأحلام كعنصر جامع وموحد تبرز المتناقضات وتسهل بالتالي عملية استغلالها لإعادة رسم خريطة المنطقة وفق مقتضيات الأمن الاستراتيجي لإسرائيل. وهذه المقتضيات يحددها تقرير «استراتيجية إسرائيل في الثمانينات». يقول الكاتب: الصهيوني: «في العصر النووي لا يمكن ضمان بقاء إسرائيل إلاّ بمثل هذا التفكيك. ويجب من الآن فصاعداً بعشرة السكان. وهذا دافع استراتيجي فإذا لم يحدث ذلك، فليس باستطاعتنا البقاء مهما كانت الحدود».

ثم إن هذا المخطط الإسرائيلي لا ينطلق من عدم. هناك سوابق عديدة حديثة وقديمة. فهي وإن كانت فاشلة، فإنها لاتزال تشكل بذرة الشيطان، في أرض مقدسة. فقد حاولت فرنسا في مواجهتها لحركة الوحدة العربية في مطلع العشرينات من هذا القرن تقطيع سوريا إلى عدة دول يتمتع كل منها بالحكم الذاتي، منها اثنتان على أساس طائفي وهما دولة جبل الدروز ودولة العلويين.

ومن هذه السوابق التاريخية أيضاً اعتماد بريطانيا على الأقباط في مصر، وعلى الاشوريين في العراق وعلى اليهود في فلسطين. وكانت بريطانيا تخطط لإقامة دولة أشورية في المناطق الغنية بالنفط في العراق. ولكنّ فشل المخطط عرّض الأشوريين إلى مذبحة شبيهة بمذبحة الأرمن في تركيا. فهاجر عشرات الآلاف من الأشوريين والأرمن إلى الولايات المتحدة وإلى لبنان حيث ساعدتهم هويتهم المسيحية على الاستيطان السريع.

وقبل ذلك جرت محاولة تقسيم جبل لبنان إلى دولتين درزية ومارونية استمرت خمسة عشر عاماً (1845 ـ 1860)، ثم سقطت إثر سلسلة من المذابح الطائفية الرهيبة التي لاتزال آثارها منعكسة بصورة واضحة حتى اليوم.

غير أنّ زرع الكيان الصهيوني العنصري في قلب الوطن العربي وتحويل هذا الكيان

Bernard Lewis, in: The American Strategic Surveil - 1980, Executive Intelligence Research Project (1)

إلى ترسانة عسكرية وإلى خط هجوم أمامي للدفاع عن مصالح الاستعمار الحديث، أدى إلى تنشيط فكرة دول الأقليات الدينية والمذهبية والإثنية على نطاق واسع.

وكان لبنان المدخل إلى التنفيذ وذلك لسببين أساسيين:

السبب الأول: هو أن لبنان حتى عام 1975 كان يطرح نفسه دولةً مركبةً من 17 طائفة دينية مختلطة تتعايش في ظل ديمقراطية الطوائف وبصورة تؤكد إمكانية مثل هذا التعايش، بل وتحقيق الازدهار في ظله. ويتناقض جوهر الكيان اللبناني هذا مع جوهر الكيان الصهيوني القائم على عنصرية «شعب الله المختار» كما تتناقض ديمومة الكيان اللبناني وازدهاره مع المخطط الصهيوني لتجزئة المنطقة إلى دول إثنية وطائفية متناحرة.

السبب الثاني: إن حركة التحرير الفلسطينية اعتمدت في عام (1975) التجربة اللبنانية مثالاً لها. ودعت إلى الاقتداء بها لإقامة دولة في فلسطين يتعايش فيها ـ كما في لبنان ـ العرب المسلمون والمسيحيون، مع اليهود.

وقد أرادت إسرائيل أن تفشل هذه القدوة وأن تسفّهها لإسقاط شعار المنظمة ومشروعها. فبدأت في العام نفسه(1975) المؤامرة على لبنان لضرب وحدته الوطنية. وقامت من جراء ذلك سلسلة المذابح الطائفية التي أدت إلى فرز للسكان على صعيد طائفي ومذهبي. وشهد لبنان من المجازر البشعة على هذا الصعيد ما يكفي لتحوله من قدوة للتعايش بين المذاهب والإثنيات المختلفة، إلى تجربة تؤكد استحالة هذا التعايش تثبيتاً لوجهة النظر الصهيونية. ومن هنا أهمية إعادة تعويم تجربة التعايش في لبنان في ضوء ميثاق الطائف للتصدي للمؤامرة الصهيونية التقسيمية. ومن هنا أيضاً الإصرار الإسرائيلي على تفشيل الطائف وإنهاك لبنان حتى الاستسلام للتقسيم، كمدخل إلى تقسيم كل المنطقة الممتدة من المحيط الهندي حتى المحيط الأطلسي.

إن المعادلة الاستراتيجية واضحة تماماً. وهي أن مزيداً من الاستنزاف العربي والإسلامي يعني مزيداً من الأمن الصهيوني ومزيداً من الديمومة للكيان الصهيوني.

وفي ضوء هذه المعادلة أسجل الملاحظات الآتية:

الملاحظة الأولى: إرتفاع حدّة الصراعات العربية ـ العربية ليس فقط بين الدول العربية القائمة، وإنما أيضاً بين مجموعات طائفية وإثنية داخل الدول العربية نفسها. ونذكر على سبيل المثال ما يأتي:

أ ـ التمرد الانفصالي في جنوب السودان.

ب ـ المشكلة الكردية في العراق.

ج ـ إبراز الحركة البربرية في الجزائر والمغرب.

د ـ الانقسام العنصري الزنجي ـ العربي في موريتانيا.

هـ ـ إستمرار المراهنة على تجديد الحرب الأهلية في لبنان بأبعادها الطائفية الإسلامية ـ المسيحية.

و ـ تحريك الأقباط في صعيد مصر، وإثارة الاضطرابات بينهم وبعض الحركات الإسلامية.

ز ـ إثارة النعرات المذهبية الشيعية ـ السنية في ضوء مخلفات الحرب العراقية ـ الإيرانية في كل منطقة الخليج العربي.

الملاحظة الثانية: إرتفاع حدّة الصراعات العربية ـ العربية في مشرق العالم العربي ومغربه. وليست حالة التصدع التي تمر بها الجامعة العربية بعد أزمة الخليج بين العراق والكويت، وليس العجز عن استئناف عقد مؤتمرات القمم العربية سوى انعكاس مباشر لذلك.

الملاحظة الثالثة: إرتفاع حدة الصراعات العربية ـ مع الدول غير العربية المتاخمة لحدود العالم العربي.

ونذكر على سبيل المثال:

أ ـ الصراع السوداني مع الدول المجاورة.

ب ـ الصراع الليبي مع تشاد.

ج ـ حرب العراق مع إيران.

د ـ الخلاف السوري ـ العراقي مع تركيا حول نهر الفرات.

الملاحظة الرابعة: دعم التيارات الدينية ذات الصفة الارتدادية عن الإسلام كالقاديانية والبهائية وغيرهما، وذلك لتعطيل دور الإسلام كقوة جامعة وموحدة، ولإجهاض حركة الوعي الإسلامي مرةً أخرى.

إن عالماً عربياً يواجه في الداخل والخارج كل هذه الصراعات يجد نفسه منصرفاً عن مواجهة العدو الحقيقي وهو الصهيونية المزروعة في قلب فلسطين. وإذا كانت مصلحة إسرائيل تقتضي تعميق وتوسيع هذه الصراعات كلها باستغلال التمايز الإثني أو المذهبي في العالم العربي، أي بإضعاف العنصر الموحد المشترك بينها وهو الإسلام، فإنّ من مصلحة العالم العربي حل هذه الصراعات والتغلب عليها بالعودة إلى العنصر الموحد المشترك وهو الإسلام.

والسؤال هو كيف يكون ذلك.

للإجابة على هذا السؤال اليوم، لا بد من العودة إلى الوراء لاستلهام العبر والدروس

من تجارب الماضي.

يقول المؤرخ الأميركي لوثروب ستودارد[1]: «إنّ الإسلام جعل ملايين الناس من عروق كثيرة ونحل وافرة يعتنقونه، ولكن مع نقص بالغ في هضمه لهم. ذلك أنه تم انتحال الإسلام من قبل أمم غير عربية فسّرت رسالة النبي (عليه السلام) تفسيراً غريزياً ملائماً لمناخ عرقها الخاص وثقافتها فنشأ عن هذا تشويه للإسلام الأصلي».

وكان للمؤرخ أرمينوس فنبري[2] رأي مماثل؛ فقد قال: «لم يكن الإسلام ومذاهبه ما اجتاح قسم آسية الغربي وأوجب الوضع الحاضر الكئيب، بل استبداد الأمراء المسلمين الذين أفسدوا دين النبي».

إن الأسباب السياسية لسقوط الدولة الإسلامية يجب أن تكون اليوم نبراساً لتجنب المزيد من السقوط، بل لإعادة تسلق القمة نحو الدولة التي حدد فلسفتها نبينا محمد عليه الصلاة والسلام بقوله: «إنما أنا بشر مثلكم إذا أمرتكم بشيء من أمر دينكم فخذوا به. وإذا أمرتكم بشيء عن رأي فإنما أنا بشر».

وقد قامت مرحلة الخلافة الأولى على أساس هذه القاعدة التي حددها الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه فقال في خطبة المبايعة: «أيها الناس! قد وليت عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن أسات فقوموني، الصدق أمانة، والكذب خيانة، والضعيف فيكم قوي عندي حتى أرجع عليه حقه إن شاء الله، والقوي فيكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه إن شاء الله. أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم».

ومن أجل ذلك اعترف المؤرخ فنبري[3] بأن الإسلام أكثر ديانات العالم ديمقراطية. ظهر مبشراً بالحرية والمساواة معاً، فإذا ما وجدت حكومة دستورية قديماً كانت حكومة الخلفاء الأولين تلك الحكومة.

ومن خلال دور إسرائيل في لبنان خاصة وفي دعم بعض الحركات الانفصالية الأخرى في العالم العربي (جنوب السودان وشمال العراق) يمكن استلهام الكثير من الدروس والعبر. فمن خلال حق تقرير المصير الذي تحجبه إسرائيل عن الشعب الفلسطيني تريد إسرائيل أن تتمتع به إثنيات ومجموعات مذهبية أخرى في العالم العربي حتى يتجزأ العالم العربي إلى دويلات صغيرة يكون الكيان الصهيوني أقواها على

(1) لوثروب ستودارد: حاضر العالم الإسلامي، باريس، 1923، ترجمة الأمير شكيب أرسلان.
(2) أرمينيوس فنبري، الثقافة الغربية في البلاد الشرقي، لندن، 1906.
(3) تركيا اليوم وقبل أربعين عاماً، أرمينيوس فنبري، باريس، 1898.

الإطلاق.

* * * * *

إنّ الإسلام يتوفر على الجامع التوحيدي المشترك بين كل الاثنيات الإسلامية، والطوائف غير الإسلامية للأسباب الأساسية الآتية:

أولاً: إن الإسلام مبني على رفض العنصرية ﴿**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا. إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾. والإسلام مبني على المساواة بين الشعوب المتنوعة: «لا فضل لعربي على أعجمي إلابالتقوى». وهذا ينقض فكرة شعب الله المختار وهي أكثر أفكار التعصب والتمييز العنصري حقداً وكراهية لبقية الشعوب الإنسانية.

لقد استطاع الإسلام أن يساوي بين العرب (ومنهم النبي محمد عليه السلام، وبلغتهم ـ لغة أهل الجنة ـ نزل القرآن الكريم) مع سائر الشعوب الإسلامية الأخرى مساواةً كاملةً في الحقوق والواجبات.

فلم يفرض الله مثلاً الصلاة على المسلم العربي مرة وعلى المسلم غير العربي مرات. فالمسلمون متساوون كأسنان المشط، وهم يشكلون جسداً واحداً إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى.

ثانياً: في الوقت الذي تنكر المسيحية كلاً من الإسلام واليهودية، وفي الوقت الذي تنكر اليهودية كلاً من الإسلام والمسيحية، فإن الإسلام يعترف بالديانتين المسيحية واليهودية كديانتين من عند الله سبحانه وتعالى. حتى أن محمداً عليه السلام يقول: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق، مما يفسر بأن الديانتين السابقتين تدعوان مع الديانات العديدة الأخرى التي ذكرها الله في كتابه الكريم والتي لم يذكرها، إلى مكارم الأخلاق، وإن الإسلام جاء ليكمل هذه الدعوة وليتممها، ولذلك فإنّ الرسول محمداً عليه السلام هو آخر الرسل وخاتم النبيين.

من أجل ذلك، فإن من واجب المسلم شرعاً احترام المسيحية واليهودية وتأمين حرية ممارستها. إن من الخطأ أن نسمي تعايش اليهود والمسيحيين مع المسلمين في ظل دولة الإسلام بأنه كان تسامحاً إسلامياً. إن الأمر أكثر من تسامح. إنه ممارسة للعقيدة الإسلامية. وهي الممارسة التي أدت إلى إغناء الحضارة الإسلامية مع غير العرب وغير المسلمين الذين لم يفقدوا في ظل الإسلام شيئاً من شخصيتهم الدينية أو القومية.

يقول الإمام أبو حنيفة في رسالته «العالم والمتعلم»: إن الله عز وجل إنما بعث رسوله رحمةً ليجمع به الفرقة وليزيد الألفة، ولم يبعثه ليفرق الكلمة ويحرض الناس بعضهم

على بعض.

ويفسر أبو حنيفة هذه القاعدة التوحيدية بقوله في رسالته ذاتها: «إن رسل الله لم يكونوا على أديان مختلفة، ولم يكن كل رسول منهم يأمر قومه بترك دين الرسول الذي كان قبله لأن دينهم كان واحداً. وكان كل رسول يدعو إلى شريعة نفسه وينهى عن شريعة الرسول الذي قبله لأن شرائعهم مختلفة. وهذا يفسر قول الله تعالى: ﴿**لكل جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً**﴾ وقوله تعالى: ﴿**ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة**﴾. وقوله جلّ وعلا: ﴿**شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليكم وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه**﴾. ولذلك يقول أبو حنيفة: «إن الدين لم يبدل ولم يحول ولم يغير. والشرائع قد غيرت وبدلت لأنه رب شيء قد كان حلالاً لأناس قد حرّمه الله عز وجل على آخرين؛ كالخمرة أحلّها للمسيحيين وحرّمها على المسلمين».

في ضوء ذلك رأى أبو حنيفة أن الدين واحد، وهو التوحيد. والشرائع مختلفة. فإن اتفق آخرون مع المسلمين في الأصل بإن اختلافات الشرائع جزئية، وعلى الفقيه أن يفهم هذا المعنى الوحدوي للإسلام المستوعب الذي يريد جمع الناس، وتوحيد المجتمع في الداخل من مبدأ الاعتراف باختلاف الشرائع، أي إمكان وجود شريعة اجتماعية أخرى غير الشريعة الإسلامية لفئات اجتماعية تعيش مع المسلمين في مجتمع واحد[1].

إن أسوأ ما يمكن أن يصل إليه سوء العلاقة بين غير المسلم والحكم الإسلامي هو الخيانة أو التمرد.

في الحالة الأولى: أي الخيانة ـ والتجسس لمصلحة العدو، فإن حكم الإسلام في الذمي الخائن هو الحكم نفسه في المسلم الخائن. أي القتل (العقوبة غير محددة في القرآن الكريم، ولكن قياساً على سنة النبي عليه السلام). ذلك أنّ فعل الخيانة من غير المسلم يعتبر خروجاً عن عهد الذمة.

وفي الحالة الثانية: أي التمرد ـ فإنّ حكم الإسلام في تمرد غير المسلم هو أن التمرد لا ينهي عقد الذمة. بل إنه جريمة بحق الدولة يعاقب عليها بمثل ما يعاقب عليها المسلم. أي أن التمرد يعتبر احتجاجاً على حالة سياسية، أو اقتصادية أو اجتماعية، وليس عدواناً ضد المجموعة الإسلامية.

إن التاريخ الإسلامي حافل بالأمثلة للتعامل بين المسلمين وغير المسلمين. ونذكر من

(1) مجلة فكر ـ باريس ـ العدد 4. 1984.

هذه الأمثلة والقواعد ما يأتي:

1 ـ عندما فرضت الجزية على نصارى بني تغلب في الشام، رفض هؤلاء دفع الجزية اعتقاداً منهم أنها تتنافى مع الكرامة. فاصطدموا بالسلطة الإسلامية. وأدى ذلك الاصطدام إلى التحاقهم بالروم المسيحيين غير العرب الذين كانوا في حالة حرب مع الإسلام. هنا اقترح النعمان بن زرعة على الخليفة عمر بن الخطاب أن يجبي منهم الجزية باسم الزكاة. ووافق عمر. ومن بعده أقر الفقهاء قاعدة تقول إذا كان قوم غير مسلمين لهم قوة وشوكة وامتنعوا عن أداء الجزية إلا إذا صولحوا على ما صولح عليه بنو تغلب، وخيف الضرر بترك إجابتهم إلى طلبهم، ورأى الإمام إجابتهم دفعاً للضرر، جاز ذلك، إذا كان المأخوذ منهم بقدر ما يجب عليهم من الجزية وزيادة قياساً على ما فعله عمر مع نصارى بني تغلب[1].

وفي «منتهى الإرادات» لابن النجار «ونصارى العرب يهودهم ومجوسهم من بني تغلب وغيرهم، لا جزية عليهم ولو بذلوها، ويؤخذ عوضها زكاتان من أموالهم».

2 ـ عندما أغار البيزنطيون على الشام اجتاحوا مناطق كانت تسكن فيها قبائل عربية مسيحية. وكانت هذه القبائل قد ارتضت بالحكم الإسلامي ودفعت الجزية. وأثناء الاجتياح جيشت قوى لمقاتلة البيزنطيين المسيحيين إلى جانب إخوانهم العرب المسلمين. من أجل ذلك أعاد أبو عبيدة بن الجراح إليهم الجزية التي سبق لهم أن دفعوها ووجه إلى وجهائهم كتاباً قال في: «إنما رددنا عليكم أموالكم لأنه قد بلغنا ما جمع لنا من الجموع. وأنكم اشترطتم علينا أن نمنعكم (أي أن نحميكم) وإنا لا نقدر على ذلك وقد رددنا عليكم ما أخذنا منكم»[2].

3 ـ مع أن قبيلة بكر بالكوفة اعتنقت الإسلام في معظمها، إلا إن رئيسها وكان يدعى أبجر بن جابر بقي مسيحياً. ومع ذلك لم يجد الحكم الإسلامي أي غضاضة في ذلك[3].

4 ـ عهد خالد بن الوليد مع نصارى الحيرة. وقد جاء فيه: «وجعلت لهم أي شيخ ضعف عن العمل أو أصابته آفة من الآفات أو كان غنياً فافتقر وصار أهل دينه يتصدقون عليه، أسقطت عنه جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين ما أقام بدار الهجرة ودار

(1) الأموال لأبي عبيد، ص 29.
(2) تاريخ الطبري: 1/ 3044.
(3) الأغاني 83/8.

الإسلام»[1].

5 ـ في العهد العباسي كان يتم تعيين كبير النساطرة ببغداد من قبل الخليفة العباسي وذلك بعد موافقة أهل دينه. وفي عهد تعيينه نص يوكل إليه مراعاة شؤون أهل دينه. ويذهب بعض الفقهاء إلى حد القول أن لأهل الكتاب حق الحكم بشرائعهم في كل ما لا يمس أمن الأمة. وأن الشريعة الإسلامية هي حجة على المسلم وله فقط[2].

6 ـ عندما تمرد المسيحيون في جبل لبنان على الوالي العباسي صالح بن علي، وقعت سلسلة من الاشتباكات المسلحة بين جيش الوالي والمتمردين. فأعد الوالي جيشاً كبيراً لاجتياح الجبل معتبراً أن التمرد كان نقضاً للعهد. غير أن الإمام الأوزاعي أصدر فتواه الشهيرة التي قال فيها: «لقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه.. فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا من ديارهم. وحكم الله تعالى ألا تزر وازرة أخرى... فإنهم ليسوا بعبيد ولكنهم أحراراً أهل ذمة»[3].

7 ـ عندما فتح عمر بن الخطاب القدس أبرم عقداً مع وجهاء المدينة أعطاهم فيه «الأمان لأنفسهم وأموالهم ولكنائسهم وصلبانهم سقيمها وبريئها، وسائر ملتها أنه لا تسكن ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها... ولا من شيء من أموالهم. ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم»[4].

طبعاً هناك أمثلة عديدة أخرى، إلا أن هذه الأمثلة تشكل قاعدةً لقياس التعامل الحكيم مع العرب غير المسلمين، ومع المسلمين غير العرب. ليس فقط لقطع الطريق أمام محاولات استغلال سوء التفاهم بينهم وبين المسلمين، وإنما لتطبيق روح الإسلام الحقيقي.

إن النزعة العامة للتدين في المجتمع الشرقي من جهة، والحرص على صيانة بعض المصالح الاجتماعية أو الاقتصادية لدى فئات معينة من جهة ثانية، يشكلان العاملين الأساسيين لتحويل الخلافات والتناقضات بين المجموعات المتنافسة إلى خلافات دينية أو مذهبية[5].

فعندما اعتلى بنو أمية السلطة عارضهم قسم من الرأي العام واعتبرهم مغتصبين لحق

---

(1) الأموال لأبي عبيد، ص 295.

(2) اختلاف الفقهاء للطحاوي، ص 216.

(3) الإمام الأوزاعي للدكتور صبحي محمصاني، ص 54.

(4) الطبري: 1/ 2405.

(5) مجلة فكر ـ العدد 3)، 1984.

المسلمين. وقد تشيع المعارضون للإمام علي كرم الله وجهه ولأبنائه رضي الله عنهم جميعاً. فقامت الشيعة. ولقد كان سبب الانقسام سياسياً محصوراً في مسألة الخلافة. ولم يكن هناك للدين أية علاقة وخاصة من حيث مضمون العقيدة. وقد انتشر التشيع في إيران بعد القرن السابع الهجري.

إننا نفهم هذه النزعة القومية المتميزة في ضوء المحاولات التي جرت في عهد بني أمية حيث كان يفرض على المسلمين الجدد من غير العرب الالتحاق بالقبائل العربية. وقد أطلقت على هؤلاء تسمية الموالي. وتذهب بعض الدراسات التاريخية إلى حد القول أن العرب وضعوا في البداية العراقيل أمام الذين يعتنقون الإسلام من غير العرب بأن عاملوهم معاملةً غير مساوية للعرب في جمع الضرائب أو في دفع الأعطيات. ورغم أن الدولة في أيام الأمويين كانت ترفع لواء الإسلام كدين كلي شمولي (لكل الناس)، إلا أنها كانت دولة عربية ليس لأن العرب استأثروا بالسلطة وطبقوا عاداتهم الموروثة من مرحلة ما قبل الإسلام فحسب، بل لأنهم جعلوا العروبة، أي الانتماء العربي شرطاً للإسلام.

وقد تكون البذرة الأولى للتمايز المذهبي قد غرست في أرض هذه التربة. فقد حاول العرب تنظيم الدولة الإسلامية على أساس مركزية عربية شبه مطلقة مما أعاق عملية الاندماج، بين المسلمين العرب وغير العرب، وبين المسلمين وغير المسلمين. فمن جهة أولى اتسعت قاعدة الموالي، وظلوا مفتقرين إلى الامتيازات التي احتفظ بها المسلمون العرب. وكان من الموالي شعوب ورثت حضارات أكثر تقدماً من عرب شبه الجزيرة العربية. هذا الحرمان وهو في حد ذاته سوء تطبيق للإسلام، أدى إلى قيام جماعات سياسية على قاعدة الحرمان والتمييز. وقد صاغت هذه الجماعات لنفسها مظلة دينية تحتمي تحتها، شأن كل جماعة أخرى، وهكذا كلما تأججت الصراعات الاجتماعية أو المشاكل الاقتصادية أو المصالح السياسية، كانت الانقسامات المذهبية تتسع. وكان التمايز الإثني يركز أقدامه تحت هذه المظلة الدينية.

كان لا بد من الاستنارة بهذه الخلفية التاريخية لأهم دولتين في الإسلام الأول لتلمس الطريق نحو الخروج من دوامة الخطر التقسيمي المعلق فوق عنق الوطن العربي، وللوقوف أمام الأبعاد الحقيقية للتيارات الدينية الارتدادية.

ـ فيجب أن نعترف بأن هناك مشكلة بل مشاكل تتعلق بصميم العلاقات الإنسانية والعقائدية لهذه الأقليات مع بعضها من جهة، ومع الأكثرية العربية من جهة ثانية.

ـ ويجب أن نعترف أن للدول الأجنبية تاريخاً طويلاً من محاولات استغلال التمايز

بين الأقليات مع بعضها من جهة، ومع الأكثرية العربية من جهة ثانية.

ـ ويجب أن نعترف أن وجود الكيان الإسرائيلي ككيان عنصري لأقلية غربية يشكل عامل تشجيع أمام بعض الأقليات للاقتداء به في محاولة لإقامة كيانات خاصة مماثلة.

ويجب أن نعترف أن من مصلحة إسرائيل تقسيم المنطقة العربية، وتجزئتها بما يحقق تلاقياً ذا طبيعة استراتيجية بين الكيان الصهيوني والتطلعات الانفصالية لبعض هذه الأقليات.

ـ ويجب أن نعترف أن من مستلزمات استغلال التميز الإثني أو الديني أو المذهبي لدى مجموعة الأقليات:

1 ـ إضعاف الإسلام كقوة موحدة، وذلك عن طريق إثارة الصراعات المذهبية وحتى عن طريق ضرب الدين الإسلامي نفسه من خلال بعض التيارات الدينية المشبوهة.

2 ـ إضعاف العروبة كقوة معنوية جامعة للأمة، ورادعة للمتربصين بها وذلك عن طريق منع قيام الوحدة وإثارة الصراعات بين الدول العربية.

3 ـ ضرب لبنان النموذج الحي والناجح للتعايش بين الأقليات.

4 ـ تضخيم قوة الكيان الصهيوني وإبرازها على أنها مستمدة أساساً من طابعه العنصري، ليكون نموذجاً مغرياً للآخرين.

إن مواجهة هذه الحقائق كافية لتشخيص المرض، وبالتالي لتحديد تعريف صحيح وسليم للمشكلة القائمة. وتعريف المشكلة هو نصف الطريق إلى حلها. ذلك أنه لا يمكن أن تكون هناك معالجة من دون تحديد أسباب المرض.

والمعالجة تقتضي كما أشرنا:

1 ـ العودة إلى روح الإسلام كقوة جامعة وموحدة.

2 ـ تحقيق الحد الأدنى من التضامن العربي بين الدول القائمة والعمل بجدية لإقامة الوحدة.

3 ـ إنقاذ لبنان إنقاذاً لصيغة التعايش فيه.

4 ـ كسر شوكة الكيان الصهيوني وإبراز نقاط ضعفه الذاتية.

5 ـ مد جسور من التفاهم والتآخي بين الأقليات المتعددة والأكثرية العربية الإسلامية، بما يحفظ لهذه الأقليات حقوقها الطبيعية التي كانت تتمتع بها دائماً في ظل الإسلام؛ عقائدياً واجتماعياً وثقافياً وانسانياً.

6 ـ تصحيح العلاقة بين الدول العربية والدول الإسلامية الأخرى وخاصة تلك المجاورة

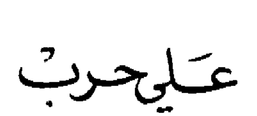
للعالم العربي.

7 ـ محاربة التيارات الدينية الهدامة.

وإذا كان من مصلحة الكيان الإسرائيلي حتى يضمن لذاته النمو والبقاء، إضعاف جسد الأمة العربية وروحها الإسلامية، فإن من مصلحة الأمة العربية التمسك بصفاء الروح الإسلامية ونقاوتها للمحافظة على تماسكها ووحدتها.



أوهام الحداثة
قراءة في المشروع الأركوني





1 ـ دين المعنى:

أعترف بداية بأنني مدين للأستاذ محمد أركون بشيء مما أكتب وأنتج من معنى. فأنا أقرأ أعماله وأشتغل على نصوصه باستمرار. والحق أنني مذ اطلعتُ على أول أثر لأركون منقول إلى العربية، وكان ذلك في نهاية السبعينات، أدركت أنني إزاء مثقف إسلامي بارز يكتب بلغة حديثة ويفكر بطريقة جديدة مغايرة تخرق أسوار الممنوع وتطرق أبواب الممتنع. مذ قرأت نصه لأول مرة، شعرت أنني إزاء خطاب مختلف عن الخطابات السائدة، جديد كل الجدة إن في المصطلح والأداة أو في المنهج والرؤية أو في التوجه والرهان... منذ ذلك الحين وأنا أتابع نتاج أركون، أقرأه بشغف، وألتهم أكثر ما يكتبه، أرجع إليه وأحتج به، أفيد من تنقيباته المثمرة وأستمتع بعروضه الرائعة.

2 ـ حق النقد

وإذا كانت مديونية المعنى تُملي عليّ الإدلاء بهذه الشهادة، فإن حق النقد يُجيز لي أن أقف من نتاج أركون موقفاً نقدياً، ولو كان المقام هو الآن مقام احتفاء وتكريم، ولو كانت المناسبة تختص بعرض الانجازات التي حققها هذا المفكر الإسلامي الكبير. فأنا إذ أنتقده، أستجيب لندائه النقدي وأكون بذلك أكثر وفاءً لمشروعه الفكري، ذلك أن

المشروع الأركوني هو في أساسه مشروع نقدي. إن الهاجس الذي يوجه أركون في مباحثه وتحليلاته هو العمل على تشكيل فكر نقدي عقلاني حر على ساحة الفكر العربي والإسلامي. من هنا لا يتوقف أركون عن مهاجمة خطابات التقليد والتدجين والحملة على مواقف التمجيد والتبجيل.

لا يعني ذلك أن النقد يقوم على التهجم أو على النفي والإقصاء. إنه ليس مجرد نقض للأقوال والطروحات أو مجرد تكذيب للآراء والنظريات. فهذا هو شأن النقد الايديولوجي عموماً: إنه يقوم على تصحيح الأخطاء وفضح الأوهام والأضاليل. أما النقد الفلسفي وأعني به هنا نقد النص، فهو بناء إمكانات جديدة للتفكير بتحليل الخطابات والاشتغال على النصوص. إنه قراءة، تأويلية أو تفكيكية، للأعمال الفكرية ثمرتها زحزحة الإشكالات أو قلب المعادلات أو إعادة بناء المفاهيم أو ابتكار أدوات معرفية جديدة للسبر والاستقصاء.

من هنا لن أقف من أركون موقف الشارح المفسر. لن ألتفت إلى أطروحاته ومقاصده، بل سأنبه إلى ما تستبعده أقواله أو تتناساه. فالمؤلف هو أجدر من يتكلم على مراده أو يعبّر عن مقاصده. بكلام آخر ليس مرادي التوقف عند منطوق الخطاب الأركوني، بل السعي إلى استنطاق بداهاته والحفر في طبقاته. فالخطاب مخاتل مخادع. إنه آلية للحجب واستراتيجية للسيطرة. ومن أبرز آليات الخطاب أنه يحجب ذاته وسلطته وموضوعه. فهو يحدثنا عن أشياء ليغيّب أشياء، يعدنا بالتحرر من سواه من النصوص فيما هو يقيم سلطته ويحجب أثره. يزعزع الثقة بمرجعيات قائمة لكي يؤسس مرجعيته. يريد العودة إلى الأصل الأول فيما هو ينسخ الأصل نفسه. يدعوك إلى ممارسة حريتك في التفكير وحقك في النقد فيما هو يمارس وصايته على الحقيقة والحرية.

3 ـ خداع الكلام

هكذا فالخطاب يُلهينا أبداً عما ينبغي التفكير فيه، ويصرفنا عما يجدر بنا معرفته. فهو يحدثنا عن ملكوت السماء لكي ينسينا ممالك تُقام على الأرض، ويقول لنا: لا حَكَم إلا الله لكي يخفي سلطة القول وإرادة القائل. هذا شأن الخطاب اللاهوتي. وليست الخطابات الأخرى بمنأى عن النقد والفحص. فالخطاب الفلسفي يمارس نسيان الوجود في معرض الكلام عليه، ويزعم القبض على الحقيقة الكلية لكي يتستر على حقيقته الجزئية. وهذا هو أيضاً شأن الخطابات التي يدّعي أصحابها «نقد العقل» العربي أو الإسلامي. إنها تخدعنا بدعوتها إلى ضرورة القيام بالنقد الجذري للعقل الإسلامي أو بالتجديد الكلي للفكر العربي. فنحن إذ نصدع بأمر هذه الدعوة التي تلقى صدىً في

نفوسنا، إنما ننسى أرض العقل ومادة الفكر وجسد المفهوم، أي ننسى النص نفسه الذي لا وجود لغيره في متناول الدرس والفحص.

ولهذا فالنقد هو في حقيقته نقدٌ للنص. ولا جدوى من نقد النقد إذا لم يدخل على العقل من مدخل جديد. إنطلاقاً من هذه الحقيقة سأدخل على أركون، أي أدخل عليه من مدخل النص. والأحرى بي أن أقول: إنني أخرج عليه ولكن منه. أولاً لأنني تزوّدت منه وقاتلت بسلاحه، أو على الأقل إنني أقاتل بالسلاح نفسه، أي باستخدام نفس العدة المعرفية والأجهزة المفهومية. ثانياً لأن أركون بصفته ينتمي إلى فضاء الحداثة وما بعدها، إنما هو ناقد للعقل من منطلق النص. ولكن النص لا يتشكل دوماً كما نريد له أن يكون. إنه ليس مجرد تنصيص على المراد، وإنما له فعله وألاعيبه. إنه يتلاعب بنا في الوقت الذي نحسب أننا نستخدمه ونتلاعب به. من هنا فأنا إذ أقرأ أركون بعيني النقدية، التفت إلى ما يخفيه كلامه من بداهات ما ورائية أو ترسبات ايديولوجية أو تعاملات اسطورية سحرية. إن أركون هو حفري تفكيكي بامتياز. وأنا لا أريد أن أكون أقل منه حفراً وتفكيكاً.

4 ـ السؤال المرعب

بداية النقد مساءلة. ولهذا افتتح نقدي بإثارة سؤال مُرجأ طالما طرحه أركون على نفسه أو جُوبه به من قبل قرائه ومنتقديه أو من قبل الذين يرون اشتباهاً في كلامه. والسؤال يتعلق بالموقف من القرآن: هل يطال النقد النص القرآني أم يقتصر على الشروحات والتفاسير. هذا هو «السؤال المرعب» على ما يصفه أركون. وللوصف مشروعيته، لأن هذا السؤال المقموع يضعنا مباشرة أمام سلطة المحرَّم ورهبة المقدّس في الثقافة الإسلامية. فكيف يتعامل معه ناقد العقل الإسلامي؟ هل يصدع بأمر الوحي أم يُخضِعه لآلته النقدية التفكيكية؟

يبدو لي أن أركون يتردد في الإجابة. إنه يجيب كل مرة إجابة مختلفة تنبىء عن الحرج والخشية في مواجهة هذه المشكلة الحساسة. بل هو يلجأ إلى الحيلة والمداورة، بمعنى أنه يجيب ولا يجيب. مرةً يقول: من المستحيل عملياً في اللحظة الراهنة فتح مناقشة نقدية تاريخية أو حتى مناقشة تأويلية بخصوص القرآن (قراءة، ص 51). ومرة أخرى يذهب إلى أن مسعاه من نقده هو «فرض قراءة تاريخية للنص القرآني» (قراءة، ص 213)، ومرة ثالثة يقول: عملي يقوم على إخضاع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن (الثقافة الجديدة، عدد 26 / 27، 1983). ومرة رابعة يترك استخلاص الجواب لقارئه قائلاً: أجبت سابقاً على هذا السؤال المرعب ولن أكرر هنا ما قلته في أمكنة

أخرى (إسلام، ص 23).

وفيما يخصني كقارىء ناقد، فإني لا أسأل أركون الجواب. لأن موقفه لا يؤخذ دوماً من أجوبته. وإنما يستشف من خطابه بالذات. والخطاب الأركوني هو خطاب نقدي في توجهه، حفري تفكيكي في بنيته ونسيجه. ولهذا فإن أركون إذ يتكلم على القرآن ويستعيده، إنما يُخضِعه لمطرقته النقدية ويقرأه بعين حفرية تفكيكية، محاولاً بذلك استنطاقه عن مشروطيته وحدثيته، كاشفاً عن تاريخيته الأكثر مادية ودنيوية والأكثر يومية وعادية، بل الأكثر شيوعاً وابتذالاً (قراءة، ص 91؛ وأيضاً إسلام، ص 91).

أعرف أن هناك آليات دفاعية يلجأ إليها أركون بوعي أو بغير وعي، لكي يقطع الطريق على منتقديه أو بالأحرى على المتربصين بنقده من أصوليين وإسلامين. من هذا القبيل موافقته أدونيس على وصفه لمشروعه بأنه يقوم على «تحرير النص الأول من النص الثاني، لأن هذا الأخير حجب النص الأول» (مواقف، عدد 54)، والمقصود بالنص الأول القرآن، وبالنص الثاني ما وُضِع له من شروحات وتفاسير. وفي اعتقادي أن هذه آلية دفاعية قد تستجيب لحاجة إيمانية تقديسية عند أركون، ولكنها تتعارض مع هوى المعرفة الذي يسكنه بل يحركه. إنها حيلة لا تنطلي على من يتفحص اتجاهات الخطاب عند أركون الذي يستدرك في نفس الحديث بينه وبين أدونيس بالقول إن نقده للنص الثاني لا يعني استبعاد النص الأول من دائرة البحث والنقد. لأن أركون لا يريد أن يكون مجرد «إصلاحي» بين دعاة الأصلاح. بمعنى أن هدفه من قراءة القرآن ليس تعويم المعنى ولا إعادة الاعتبار إلى «الظاهرة المعجزة» التي يمثلها الوحي القرآني، وإنما هدفه تفكيك المعنى بالبحث عن أصوله أو تبيان كيفية إنتاجه. ومثل هذا العمل التفكيكي هو تصديع للمعنى أكثر مما هو رأب له، إذا أردنا أن نعرف معنى التفكيك. ولهذا لا أرى وجهاً للمقارنة بين أركون ولوثر على ما يفعل هاشم صالح. إن قراءة المشروع الأركوني قراءة إصلاحية «لوثرية» هو خداع للذات ووقوع في الأفخاخ التي ينصبها ناقد النص القرآني لقرائه.

5 ـ النقد القرآني:

لا ينبغي لقارىء أركون أن يعتدّ بتصريحاته عن القرآن، بل عليه أن ينتبه إلى تفكيكاته. وأركون هو أكبر مفكك للنص القرآني وللعقل اللاهوتي الذي جسّده أو انبنى عليه. إنه يوظف ترسانة معرفية ومنهجية هائلة ضد تراث طويل من التفسير يقوم على التعامل مع القرآن بوعي ديني يتجاوز التاريخ ويعلو عليه (قراءة، ص 211). ومعنى ذلك أن أركون يوظف تفكيكاته ضد المنطق اللاهوتي للقرآن، ولا أقول ضد القرآن بالتحديد، ذلك أن

النص، أي نص، هو في النهاية متعدد الخطوط والمساحات والطبقات. وهذا ينطبق على القرآني بامتياز. ففيه المتعالي والتاريخي، واللاهوت والناسوت، والقدسي والدنيوي.

من هنا فإن كلام أركون على الحجب الذي يمارسه النص الثاني على النص الأول هو كلام مخادع مراوغ(*). ذلك أن هاجس أركون الأصلي هو تفكيك النص القرآني لتعرية آلياته في الحجب والتحوير والتحويل.. هاجسه هو «خرق الممنوعات وانتهاك المحرمات» التي سادت فيما مضى وتسود اليوم، والتي «أقصت كل الأسئلة التي كانت قد طرحت في المرحلة الأولية والبدائية للإسلام، ثم سُكّرت وأغلق عليها» (قراءة، ص 31). هذا ما يقوله أركون حرفياً. وإذا أردنا أن نعرف مرة أخرى معنى ما يُقال، فمطمح أركون هو نبش تلك الأسئلة والاعتراضات والمواقف التي جرى قمعها أو طمسها في عهد النبوة. وفي هذا إعادة اعتبار للذين أسكتهم خطاب الوحي من المشككين والمنكرين.

ولا مراء أن عمل أركون ينطوي على نزع هالة القداسة عن ظاهرة الوحي والنبوءة. ومن هنا أرى مدى التلاعب الذي يلجأ إليه أركون، مرة أخرى، في موقفه من مشكلة القداسة. يقول مفكك القرآن: «إن الدراسة العلمية للمقدَّس لا تعني الانتقاص منه أو المس به. وإنما تعني فهماً أفضل لكل تجلياته وتحولاته، وتحذيراً لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية أو سلطوية. ويمكنني أن أقول بأن المقدَّس الذي نعيش عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام ولا حتى بالمقدس الذي كان سائداً أيام النبي» (مواقف 59 /60، ص 20). هذا الكلام هو في منتهى التضليل. ذلك أن وظيفة التقديس هي تأسيس سلطة على البشر والعمل في الوقت نفسه على تقنيعها وإخفائها. هذا هو مآل قول القائل: لا حَكَم إلا الله، إنه تمويه سلطة الواحد على الآخر بردها إلى الغائب. وهذا ما فعله المسلمون الأوائل. ألم يستثمروا المجال الغَيْبي والقدسي «للوصول إلى سدة السلطة» على ما يتساءل أركون في موضع آخر (إسلام، ص 23)؟ ولا يخفى أن ناقد العقل الإسلامي الذي يرعبه كشف الأوراق يجيب في مورد السؤال. إنه يقول لنا: هذا ما حصل في زمن التأسيس: لقد استُثمرت ظاهرة الوحي لتقويض سلطة وإقامة أخرى مكانها، ووُظِف خطاب التعالي للإعلاء من شأن أناس والخفض من شأن آخرين. بالطبع ليس هذا ما يقوله أركون بحرفيته. ولكن هذا معنى تساؤله ومآل قوله.

(*) استعمل هذه المفردة بمعنى ابستمولوجي لا أخلاقي. فكل خطاب يراوغ ويخاتل.

6 ـ التقديس حجاب

لا أريد أن أضع أركون في خانة الماديين والواقعيين والعلمويين الذين يشككون بمصداقية الخطاب النبوي أو ينقضون ظاهرة الوحي الإلهي أمثال صادق جلال العظم ونصر حامد أبو زيد. لا ريب أن أركون هو دهري دنيوي في مفهومه للوحي وفي منهج تحليله للخطاب النبوي. ولا حاجة إلى تكرار القول في هذا الخصوص. ومع ذلك فإن أركون يختلف تمام الاختلاف عن مواقف الذين يتعاملون مع النص القرآني بطريقة تبسيطية أحادية تقوم على نفيه واستبعاده. فإن هؤلاء يرشقون القلعة القرآنية الحصينة بحجارة ترتد عليهم. أما أركون فإنه يحاول، متسلحاً بمنهجيته ذات القدرة الهائلة على الحفر والسَّبْر، أن يلج إلى القلعة لكي يقوم بتلغيمها أو تفكيكها من الداخل. فهو يملك مفاتيح معرفية تتيح له أن يعرف خارطة القلعة وأن يكشف عن مخابئها السرية. ولهذا فإن محاولته هي الأكثر خطورة وأهمية، أعني بذلك أنها الأكثر فاعليةً ومردودية على الصعيد المعرفي، إذ هي تسهم في تجديد المعرفة بالإسلام ونصوصه، وقد تسهم في تغيير شروط المعرفة ذاتها.

ولهذا فإني أخالف أركون أو بالأصح أخلص لما لا يخلص إليه أو لما لا يريد الخلوص إليه، وهو أن نزع هالة القداسة عن النص القرآني لا يقلّل من أهمية هذا النص، بل بالعكس يُعيد للحدث القرآني اعتباره. إذ التقديس حجاب يحجب كينونة الشيء. والقرآن هو نص «محجوب بتقديسه ذاته»، تماماً كما يقرأ أدونيس ظاهرة التقديس في كتابه: النص القرآني وآفاق الكتابة (ص 40). هكذا للمسألة وجهها الآخر. أعني أن تعرية آليات التقديس والتعالي ليست انتقاصاً من النص القرآني، بل هي بالعكس استعادة للمنسي واستقصاء للكائن.

هذا ما يرمي إليه النقد التفكيكي. إنه يزيل الركام عن الحدث ويكشف الغطاء عن المحجوب. ولهذا فهو يشكل اعترافاً بكينونة النص. ومعنى الاعتراف هنا أن النص القرآني لا يُحيل إلى حقيقة متعالية أو إلى واقع تاريخي معين بقدر ما هو خطاب يخلق حقيقته ويولد أثره ومفاعيله. لا شك أن أركون يتحدث عن الأبعاد الأنطولوجية للنص القرآني، ذلك أن هذا النص ينطوي على قراءة للوجود ويقدّم شكلاً من أشكال التعامل مع الحقيقة. ولكن الخطاب الانطولوجي عامةً يحجب ذاته ويتناسى حقيقته، أعني يتناسى وقائعيته الخطابية. من هنا ضرورة تشكيل انطولوجيا تختص بالنصوص ننتقل معها من نص الحقيقة إلى حقيقة النص ومن خطاب الكينونة إلى كينونة الخطاب. فالنص، أي نص، هو خطاب يفرض وجوده على قرائه، بصرف النظر عن الوقائع

التاريخية التي يحيل إليها، إذ هو يحثهم دوماً على قراءته واستكشافه لفهم ما هو راهن أو استشراف ما هو كائن. وهذه الامكانية هي التي تسبغ على النص أهميته وجدارته. طبعاً هذا هو شأن أمهات النصوص وجلال الأعمال والآثار، أكانت نبوية أم شعرية أم فلسفية. إنها تشغلنا بقدر ما تحملنا على الاشتغال عليها واستنطاقها عن أبعادها ومراميها.

هذا هو الجواب الذي يخشى أركون من الوصول إليه: إن تفكيك النص القرآني معناه اعتراف بكينونته كتشكيل خطابي يملك وقائعيته ويولد حقيقته. وحده مثل هذا الجواب يجعلنا نتجاوز الثنائيات القديمة في تقييم النصوص النبوية، أعني ثنائيات الإيمان والهرطقة، أو الصدق والكذب، أو القدسي والدنيوي، أو المعقول والأسطوري... من هنا مأزق أركون في قراءته للقرآن: إنه يريد القيام بتعرية أركيولوجية لزمن الوحي والتأسيس للكشف عما مارسه من حجب وتمويه على الأشياء والأحداث والأفكار والاشخاص. ومع ذلك فهو لا يريد النيل من سلطة المقدس. طبعاً إن تمزيق الحُجُب يصدم ويزلزل، يجرح ويفاجىء. ولا مهرب من ذلك إذا أردنا إنتاج معرفة جديدة حيّة. فكيف إذا كان شعارنا هو تنشيط الفكر النقدي الحر بتسليط الضوء على هذه القارة التي ماتزال مجهولة، أعني بها المنطقة الخارجة أو الممتنعة على التفكير بسبب هالات التقديس وأردية التعالي. هل نخشى الاعتراف بدهريتنا؟ لا أريد الاستنجاد بالحديث النبوي القائل: لا تسبّوا الدهر فإن الله هو الدهر، ولكني أقول: كلنا دهريون، مع فارق أن بعضنا يجحد دهريته ويتستر على دنيويته باسم المتعالي وتحت راية المقدس.

7 ـ العرض والانتاج

ما الذي ينجزه أركون في كتبه وتآليفه؟ إذا جاز لي استخدام تعابير اقتصادية كالانتاج والعرض والاستهلاك، بإمكاني القول إن أركون هو عارض مستهلك بقدر ما هو صانع منتج. إنه يعرض أفكاراً ويُنتج أخرى. والعلاقة بين العرض والانتاج هي علاقة عكسية لا طردية، بمعنى أنه بمقدار ما يطغى العرض يخف الانتاج، وبقدر ما يخف العرض يزداد الخلق والابتكار.

والحال فإن الذي يقرأ أعمال أركون، خصوصاً الأولى منها، يجد معرضاً لمنتوجات الفكر الحديث والمعاصر بمختلف مجالاته واتجاهاته. فلا نتاج جديداً إلا ويكون أركون السباق إلى عرضه واستخدامه. ولا يضاهيه في هذا المجال إلا مطاع صفدي مع اختلافهما في الاسلوب والتوجه والرهان. كلاهما يتلقف ما تصدره دور النشر من نتاج معرفي. كلاهما يعرض لنا في مباحثه ومؤلفاته آخر مبتكرات العقل الغربي. ولهذا بوسع

الذي يقرأ أركون أن يطلع على عروض دقيقة لمختلف مفاتيح المعرفة في كل الميادين والحقول، مثل اللامفكر فيه، أو نظام الفكر، أو القطيعة الابستمولوجية، أو المخيال الاجتماعي، أو رأس المال الرمزي، أو نظام الإيمان، أو الحقيقة الاجتماعية... ولو أخذنا على سبيل المثال مصطلح «اللامفكر فيه» أو «ما يستحيل التفكير فيه»، والذي أدثر تسميته الممتنع عن التفكير، نجد أن أركون قلّما كتب دراسة أو عالج موضوعاً، من غير التعريف بهذا المفهوم أو الإشارة إلى أهميته القصوى، فضلاً عن الشروحات المتكررة التي يضعها له هاشم صالح في هوامش النص الأركوني، وهذا شأن معظم المفاهيم. والواقع أن أركون ومترجمه لا يملاّن من تكرار العروض والشروحات لنفس المصطلحات والأجهزة المفهومية. بل إننا نجد أحياناً لوائح كاملة بالحقول المعرفية المستكشفة وبالمفاهيم الشغالة في كل حقل منها، وهي لوائح تتكرر وتُستعاد في غير موضع من أعمال أركون، مما يجعل هذه الأعمال ترتدي طابع الترويج المعرفي المضر بالمعرفة نفسها (إسلام، صفحة 40؛ وأيضاً تاريخية، ص 24).

لا شك أننا نقف على عروض جيدة عند أركون لكشوفات الفكر الحديث والمعاصر. فالرجل ليس مجرد عارض. وإنما هو مفكر تكمن أهميته في الإمكانات الفكرية التي يتيحها أو يوظفها أكثر مما تكمن في المعارف التي يستعرضها أو في النتائج التي يستخرجها. فما يعرضه من نتاج الغير يأتي في معرض تنقيباته في المجال الثقافي العربي والإسلامي. إنه يحشد كل هذه الترسانة المعرفية لكي يستثمرها في مشروعه النقدي للعقل الإسلامي، سواء بتفكيك الأنظمة التيولوجية أو كسر السياجات العقائدية أو تعرية آليات الأسطرة والأدلجة والتقديس... فما هي ثمرة النقد؟ وما هي حصيلة التعرية؟

8 ـ التعرية الاركيولوجية

يصرح أركون مراراً وتكراراً بأنه يستعمل أمضى الأسلحة الفكرية وأكثرها فاعلية. أولاً لأنه يستخدم أحدث الأدوات المنهجية والتقنيات العقلية؛ ثانياً لأنه لا يعتمد على منهجية واحدة، بل يتبنى استراتيجية منهجية «تداخلية متعددة الاختصاصات»، مستفيداً من كل الانجازات المعرفية التي تحققت في العقود الأخيرة، وهي فترة شهدت فيها الفلسفة وعلوم الإنسان «طفرة» أدت إلى تغيير خارطة الفكر وقلب الرؤية إلى العالم.

وهو يعتمد بشكل خاص على المنهجية الحفرية الأركيولوجية. ولا شك أن لهذه

المنهجية ميزتها قياساً، مثلاً، على المنهجية الابستمولوجية الباشلاردية(**) التي يعتمدها محمد عابد الجابري. ففي المنهجية الأخيرة يُقيّم النتاج المعرفي على أساس الفصل الحاسم بين الخطأ والصواب، أو بين العلمي والخرافي، أو بين المعقول واللامعقول... أما المنهجية الحفرية فإنها تتعدى هذا المستوى للبحث عن آليات الخطاب في تشكيل المعنى أو عن ألاعيبه في إنتاج الحقيقة. بحسب منهجية الجابري ثمة أنظمة معرفية عقلانية وأخرى غير عقلانية، ثمة خطابات تتسم بالمعقولية وأخرى تفتقر إلى المعقولية، ثمة فِرق ومذاهب تمثل أهل العقل وأخرى تمثل أهل النقل واللاعقل. من هنا يُدرِج الجابري أهل التصوف والتشيع في خانة الغنوص والأسطورة والخيمياء وسواها من مظاهر اللامعقول. في المنهجية الحفرية التي يتبعها أركون تجري الأمور بصورة مختلفة. إذ هنا يمكن أن نضع السنة والشيعة على قدم المساواة، ذلك أن التحليل الحفري يبين أن الفرقتين، بالرغم مما بينهما من تضاد عقائدي أو فقهي، تستخدمان في خطاباتهما نفس المبادىء والقواعد والآليات، بمعنى أننا نجد عندهما نفس النظام المعرفي، ونفس العقلية الدوغماتية ونفس المفهوم الأحادي للحقيقة، ونفس استراتيجية الرفض التي تبديها كل فرقة إزاء الأخرى (تاريخية، ص 150). هذه هي ميزة المنهجية الحفرية. بها نتجاوز منطوق الخطاب للبحث عن مضمراته والكشف عن آليات اشتغاله. ولهذا فإن هذه المنهجية تفتح آفاقاً جديدة أمام التفكير وتقدم أدوات مفهومية تتيح قراءة ما لم يُقرأ في النصوص.

ومع ذلك فإن أركون لا يتابع حفرياته حتى النهاية. فهو يقرأ نصوصاً بعين حفرية، بينما يقرأ نصوصاً أخرى بعين ابستمولوجية. من هذا القبيل قراءته للتراث الصوفي والإشراقي. إنه يستبعد هذا التراث من دائرة العقل والتفلسف. ذلك أن(أركون، كناقد للعقل، يميز على نحو حاسم بين العقل واللاعقل على طريقة ديكارت، معتبراً أن اللاعقل هو نقيض العقل. وهذا ما لا يُسلم به النقد المعاصر الذي يبيّن أن لا خطاب من دون استراتيجية عقلية ظاهرة أو باطنة، ولا نص من دون شكل من أشكال العقلانية أياً كان منطوقه اللاعقلاني. ولهذا فأنا لا آخذ مثلاً بما يقوله ابن عربي عن خطابه. فالنص اللامعقول في منطوقه قد يتكشف عند الحفر والتنقيب عن عقلانية واسعة من حيث بنيته وأجهزته المفهومية. ولو أخذنا صدر الدين الشيرازي، مثالاً آخر، نجد في خطابه انصهاراً لمختلف أنواع العقلانية، المشائية والإشراقية والعرفانية فضلاً عن النبوية. فهل

(**) نسبة إلى غاستون باشلار مؤسس الابستمولوجيا.

نستبعده من دائرة التفكير الفلسفي؟ تقديري أن أركون لم يطلع على «الحكمة المتعالية» الكتاب الأبرز عند الشيرازي. أعرف أنه يعترض على كلامي بقوله إن الموقف الفلسفي يختلف عن الموقف الصوفي والإشراقي من حيث كونه موقفاً نقدياً ورهاناً عقلانياً. ولكن ما العقل وما العقلانية؟ من الذي يفكر ويعقل ويشرع؟ أليس الموقف العقلاني نوعاً من الوهم مؤداه تطابق العقل والواقع؟ إننا نعرف اليوم أن الحديث عن ذات عاقلة تتصور العالم وتقبض عليه هو موضع للمسألة والنقد. فالأنا أفكر هذه المقولة لم تعد بداهة من البداهات. وها إن فيلسوفاً كفوكو يعتبر أن التفكير فعل يشبه رمي النرد. حقاً إن المرء يتساءل: من يفكر في النهاية؟ أو بمعنى أدق، ما هو هذا الشيء الذي يفكر؟ أيأ يكن إن الفلسفة هي انفتاح على العالم وقراءة للتجارب. قد تكون التجارب باطنية عرفانية. لا يهم ذلك. وإنما المهم أن تصاغ بلغة مفهومية تكشف عن علاقة بالوجود والحقيقة. لا يهم الموقف الذي نصرح به. وإنما المهم قدرتنا على الخلق والابتكار. فما هي المفاهيم التي يبتكرها أركون وما هي الحقول التي يفتتحها في قراءته للفكر الإسلامي؟

9 ـ الإبداع في التطبيق

يحار قارىء أركون إذا أراد أن يقيّم نتاجه الفكري. فما الجديد الذي أتى به؟ ما الأصيل المبتكر عنده؟ ما الذي يُؤثَر عنه بعد كل هذه المؤلفات والكتابات؟ لمعالجة مثل هذه الأسئلة سأقيم مقابلة بين أعمال أركون وأعمال فكرية أخرى، حديثة أو قديمة، ولّدت مفاعليها وتركت أصداءها وأثبتت جدراتها، أعني عالميتها، كنصوص هامة مميزة فريدة مدهشة أو رائعة. فلنقارنه بميشال فوكو صاحب المنهج الحفري. نحن نعرف أن فوكو افتتح مجالاً جديداً للبحث، وابتكر أدوات مفهومية جديدة، واستخدم طريقة جديدة في التفكير غيرت رؤيتنا للكائن والحقيقة، للذات والمعرفة، للمؤلف والنص... فبعد فوكو بتنا نقرأ العالم والنصوص على غير ما كنا نقرأه من قبل. باختصار لقد بنى الرجل عالماً مفهومياً جديداً وقدّم عدة معرفية ذات فاعلية قصوى في الكشف والاستقصاء. لنأخذ نموذجاً آخر هو عالم الاجتماع بيار يورديو: لقد ابتكر هذا العالم مفهوماً جديداً في قراءته للظاهرة الاجتماعية هو مفهوم «الرأسمال الرمزي» الذي طالما عرّف به أركون واستخدمه في تحليلاته. وأخيراً لنأخذ نموذجاً من تاريخ الإسلام. وليكن العلامة ابن خلدون. من المعلوم أن هذا المفكر افتتح مجالاً للبحث هو علم العمران، وابتكر مصطلحات للفهم ماتزال تحتفظ بأهميتها الاجرائية في شرح الظواهر الاجتماعية، أجدرها بالذكر مفهوم العصبية.

في المقابل ما الذي ابتكره أركون؟ لا يتوقف ناقد العقل الإسلامي في كل مقالة له، إذا لم أقل في كل صفحة، عن الدعوة إلى الإفادة من فتوحات الحداثة الفكرية وإلى اعتماد المنهجيات الجديدة في إعادة قراءة القرآن أو في إعادة كتابة تاريخ الإسلام. هكذا هو يقف موقف الداعية إلى فتح ورشات جديدة للبحث أو إلى تقديم إمكانيات جديدة للتطور والتغير أو إلى تجديد الفكر الإسلامي من الأساس. إنه لا يملّ من القول بأن هدفه هو شق الطريق واقتراح برامج للعمل. لنقرأ هذه الفقرة: «ينبغي علينا إعادة تشكيل علم الربوبية، وعلم تيولوجيا الوحي، وعلم تيولوجيا التاريخ، وتيولوجيا الأخلاق وفلسفة القانون، الخ... ولكي ننجز كل هذا العمل بشكل مرضٍ يلزمنا أولاً تشكيل علم ألسنيات حديثة للغة العربية وتشكيل نظرية متماسكة للتأويل، وتشكيل علم سيميائيات الخطاب الديني، ثم تشكيل نظرية للرمز وانتروبولوجيا سياسية مع نظرية متكاملة عن المشروعية العليا، والسلطات التنفيذية والديالكتيك الذي يربط بينهما. كل هذا يلزمنا وكل هذا لايزال ينقصنا في الساحة الإسلامية وفي الساحة العربية. وهذا يشكل، بحد ذاته، برنامجاً ضخماً لمن يريد أن يعيد التفكير في الإسلامي بالمعنى الجذري الاستراتيجي للكلمة» (إسلام، ص 185). إنها فقرة نموذجية في دلالتها على العمل الذي ينجزه أركون، فالأمر لا يعدو كونه مجرد خطط للبحث أو برامج مقترحة هي عبارة عن لوائح بالعلوم التي ينبغي تشكيلها، بالطبع على غرار العلوم التي تشكلت في الغرب.

معنى ذلك أننا مازلنا في البداية. فلا ميادين جديدة للبحث ولا أدوات مفهومية مستحدثة ولا مناهج مغايرة في التفكير. بل إن أركون يستخدم مناهج وأدوات جاهزة في تحليله لتاريخ الإسلام. مثله بذلك مثل المهندس الذي يستخدم علوم الغرب في إشادة الأبنية والعمارات، ولكنه لا يبتكر طرزاً جديدة. نعم إنه يبني أبنية حديثة مكان القديمة، ولكنه لا ينتج المعرفة التي بها يكون البناء. بكلام أصرح إنه لا يبتكر مفاهيم بقدر ما يوظف المفاهيم المبتكرة في نقده للمعرفة الإسلامية وأصولها.

ولمزيد من الوضوح أضرب الشواهد. لنأخذ قول أركون: إن الخطاب القرآني يمارس آلياته في تحوير الأحداث التاريخية وطمسها بخلع رداء القداسة عليها. رأيي لا مقولة جديدة هنا. جلّ ما في الأمر أن أركون يوظف نتائج التحليل الأركيولوجي الذي يكشف لنا عن آليات الخطاب وألاعيبه. إذن هو يحفر بأدوات غيره. قد يُعترض عليّ بالقول: إن الأدوات هي في الأصل للحفر والتنقيب، فما العيب في استخدامها؟ جوابي هو أن نعيد النظر في مفهوم «الحفر» ذاته. إذ هو مجاز لا يخلو من خداع. فهو يقول لنا

أن مثل المفكر في بحثه وتحليله مثل من يحفر في الأرض، لا بد له من أدوات للحفر والتنقيب. بيد أن المفكر، إذ يبحث وينقب، إذ يشتغل على مواده وموضوعاته، إنما يبتكر أدواته ويجترح مفهوماته.

شاهد آخر. لنعد إلى الحديث الذي جرى بين أدونيس ومحمد أركون. لقد وصف أدونيس مشروع أركون بقوله: إنه يقوم على تحرير القرآن من التفاسير والشروحات التي أسرته ومارست حجبها عليه. فكانت ردة فعل أركون قوله بأن وصف أدونيس هزّ مشاعره لأنه أدرك بوصفه شاعراً ما يقصده أركون بشعوره الإسلامي. أما أنا فإنني أرى في قول أركون خداعاً مركباً. أولاً لأن وصف أدونيس هو قراءة لمشروع أركون، والقراءة تتباين عمات تقرأه؛ ثانياً لأن القارىء لا يقرأ مقاصد المؤلف بقدر ما يُعيد إنتاج النص المقروء؛ ثالثاً لأن النص القرآني يمارس حجبه، شأنه شأن أي نص كما يبيّن أركون نفسه؛ رابعاً لأن كل خطاب يؤُول إلى نسخ ما قبله من الخطابات الواقعة في بابه ومجاله، خصوصاً إذا كان الخطاب خطاب شرح وتفسير. فالتفسير يقوم مقام الأصل لا محالة، لأن لكل نص وقائعيته كما يبيّن نقد الخطاب. إذن ليست المسألة مسألة شروح تحجب النص الأول التأسيسي. بل ثمة حجب أو نسخ تمارسه النصوص بعضها إزاء بعض. وهذا ما يفعله النص الأول بامتياز، إذ هو يعمل على حذف كل النصوص السابقة له. طبعاً، أنا لا أناقش أركون في انتمائه الإسلامي إلى النص الأول، ولا أجادله في حقه في أن يدافع عن الظاهرة المعجزة التي ابتعد عنها المسلمون مع أنها لم تزل حية فعالة خلاقة على حد تعبيره (مواقف 54، ص 5). فهذا خياره العقائدي وانتماؤه الثقافي. ولكنني أطالبه، بوصفه مفكراً يشتغل على الخطاب الإسلامي، أن يقدّم لي مفهوماً يصلح ليس فقط لقراءة العلاقة بين القرآن وتفاسيره، بل لقراءة العلاقة بين الفرع والأصل عموماً، بل بين كل نص وكل نص. بكلام آخر، أطالبه بصياغة تجربته النقدية صياغة مفهومية جديدة يتجاوز بها خصوصيته الثقافية إلى ممارسة عالميته الفكرية.

مع ذلك لا أقول بأن عمل أركون لا أهمية له. صحيح أنه يحفر بأدوات غيره. ولكنه يبدع في توظيف الأدوات المفهومية التي يطبقها على المجال الذي افتتحه والذي سماه «الإسلاميات التطبيقية». فهو يفتح ملفاتٍ قد أُحكِم إغلاقها، ويحرث في حقل كان يُمنع الحرث فيه، ويدخل إلى مناطق كانت مستبعدة من دائرة الفكر. على الأقل إنه يقوم بتصديع سقوف رمزية أو هدم قلاع تيولوجية من الكلام أو فرط أنظمة معرفية فقدت فاعليتها، بل هو يحفر أحياناً بأسئلته الخطيرة ألغاماً مفهومية في أرض العقل الإسلامي.

من هنا إن لكلامه جدته وأصالته، وله أهميته وروعته. فأركون هو في النهاية صاحب نص، أعني أن خطابه يفرض نفسه على قارئه. والحق أنني مع مخالفتي لأركون وبالرغم من قراءتي له بعين نقدية تفكيكية، أراني معجباً بما يكتبه. فلنصه سره وقوته، وله أثره وصداه عندي. وهذا ما يعزز مقولتي بأن أهمية النص لا تكمن في ما يقدمه من طروحات وأفكار، ولا في ما يحاوله إثباته أو البرهنة عليه، بل تكمن في الدرجة الأولى في كونه يدعوك إلى قراءته لكي تفكر انطلاقاً منه وبالاشتغال عليه بصورة منفتحة وبطريقة مغايرة.

10 ـ لاهوتية العقل

يُعد أركون من نُقاد العقل كما هو معروف وعلى ما يُعرّف مشروعه. ونقد العقل شكّل نقلةً بالنسبة إلى النقد الايديولوجي الذي كان سائداً من قبل على ساحة الفكر العربي. ولا حاجة إلى التكرار بأن نقد العقل لا يهتم بفحص المعارف بقدر ما يهتم بالكشف عن إمكان التفكير وأدوات المعرفة وبنية الفهم... ولا شك أن أضخم المحاولات النقدية للعقل كانت محاولة كنط في «نقد العقل المحض». وكل نقاد العقل الذين أتوا بعده لفحص العقل من منظار متعالٍ أو قَبْلي محض هم عالة عليه أو شرّاح له أو هم على الأقل كنطيون جُدد. أما المحاولات الهامة في هذا الخصوص فهي التي دخل أصحابها على العقل من مناطق جديدة. والدخول على العقل من مدخل الخطاب، الذي غدا ميداناً معرفياً مستقلاً، هو أهم المحاولات النقدية بدءاً من نيتشه. ولا أظن أن ناقداً للعقل يأتي اليوم بجديد إذا لم يأخذ هذه الحقيقة بعين الاعتبار، وهي أنه لا مجال بَعْدُ للكلام على العقل بإغفال دور الخطاب أو طمس فاعليته في إنتاج المعنى وفي تشكيل الحقيقة. إن إغفال مثل هذا الدور هو، في الحقيقة، تعامل مع العقل من منظار ماورائي لاهوتي.

وهذا هو المنزلق الذي ينزلق إليه نُقاد العقل العربي أو الإسلامي أو حتى الغربي. فهم يستخدمون مفردة «العقل» على نحو يُحيل إلى كيان ماورائي أو إلى بنية شكلية ثابتة وكلية على ناقد العقل استخراجها بعد فحص المعارف وتحليل أنظمتها. هذا ما يفعله الجابري في «نقد العقل العربي». إنه يفترض وجود بنية عقلية ميتافيزيقية تختصّ بالعقل العربي، هي التي تشكل أساس اكتساب المعارف وتتحكم بكل ميادين الانتاج الثقافي ومظاهره. وهذا ما يحاوله أركون نفسه. إنه يعتبر أن هناك عقلاً إسلامياً له قواعده وآلياته الخاصة التي يمكن استكشافها بفحص أسس المعارف الإسلامية ونقد أصولها.

وهذا مزعم لاهوتي يُلغي الفروقات بين التجارب والأعمال والميادين والنصوص

باسم وحدانية العقل العربي أو الإسلامي. ولهذا ينبغي إخضاع مثل هذا الزعم للفحص انطلاقاً من هذا الميدان المعرفي الذي يحول الخطابات إلى موضوع للدرس والذي أُدْثِر تسميته «نقد النص». لا أنكر أن أركون ينتقد العقل الإسلام مستفيداً من كل الكشوفات الاركيولوجية التي تحققت في ميدان الخطاب، كما أعرف من جهة ثانية أن أركون آثر استعمال تعبير «العقل الإسلامي» بدلاً من العقل العربي، لأنه أراد نقد الطريقة اللاهوتية التي يشتغل بها هذا العقل بصفته ينطلق من معطيات الوحي أو من «الوحي المعطى» على حد تعبيره أيضاً. ومع ذلك فإن أركون لا ينجو من المطب اللاهوتي في استعماله لمصطلح العقل الإسلامي. إن هذا المصطلح ليس بداهة، بل هو تسمية تنطوي على تأليه للمسمّى بقدر ما تتحدث عن وجود عقل إسلامي أحادي ثابت يتعالى على العلوم والاعلام وعلى اللغات والعصور. بذلك يفصل أركون، من حيث لا يريد أو لا يحتسب، بين الرؤية والعبارة، بين المعنى ونسق العلامات، بين الفكر ونظام الخطاب.

هذا هو المأزق الذي يَؤُول إليه استعمال مصطلح «العقل الإسلامي»: انتزاع المفهوم من شروطه وفصل النشاط الفكري عن أرضه ومادته. ولهذا فأنا لا أنطلق من العقل الغائب المفارق، بل أنطلق من النص الذي هو في متناول النقد. وعندها لا يعود هناك مجال لإقامة تصنيفات حاسمة للعقول والعصور، بل تُرى الأشياء في اختلاطها وتداخلها. لا يوجد في النهاية عقل إسلامي أو شرقي أو غربي. هناك نصوص وخطابات أو قوى ومؤسسات أو أبنية وتشكيلات. بكلام آخر إن العقول هي افتراضات مجردة لا توجد إلا في الأذهان. أما في الأعيان فلا يوجد سوى خطابات لا تنفك تتوالد وتتكاثر.

إذن نحن لسنا إزاء عقول بل إزاء نصوص نشتغل عليها ونعيد اكتشافها. والنص ليس ذا بُعد واحد، ليس مجرد أداة للمفهوم أو ناقل للفكرة أو مرآة للمعنى، وإنما هو تشكيل خطابي له ألف سطح وسطح ويُقرأ على غير وجه ووجه. إنه عالم دلالي تلتبس فيه المعاني وتتعارض المفاهيم. قد يكون النص عرفانياً في منطوقه عقلانياً في بنيته. وقد ينتمي إلى العصر الوسيط في جانب وينتمي إلى العصر الحديث في جانب آخر. شاهدي على ذلك أنني أقرأ ابن عربي، فأجده قبل ديكارت في موقفه من المعرفة، ولكنني أجده أحدث من ديكارت بل أضعه في صف رولان بارت في مفهومه للنص وللمعنى. كذلك إنني أجد ابن سينا أقرب إلى ديكارت من فيكتور كوزان أو من هنري برغسون أو من الأصولي المعاصر. بل هو في بعض النواحي أقرب إلى هيدغر منه إلى

ديكارت، خصوصاً في تحليله للعلاقة بين الماهية والوجود. ولاشك عندي أن ابن خلدون الأشعري كان في تحليله للسلطة والدولة والمجتمع أكثر مفهومية من ماركس نفسه على الرغم من ماديته وتاريخيته. وأخيراً هل نعدّ ابن رشد ممثلاً للعقل الإسلامي أم للعقل الفلسفي؟ برأيي لا هذا ولا ذاك. إنه كان يمثل شكلاً من أشكال العقلانية. وعقلانيته ليست هي عقلانية القرون الوسطى، بدليل أن أعماله ألهمت رواد الحداثة العقلية في أوروبا. كل هذه شواهد على أن النصوص هي أغنى وأكثر تعقيداً من أن تختزل وتصنف بحسب العصور والفضاءات العقلية أو الأنظمة المعرفية.

كل نص يشهد في النهاية بتشكيله ووقائعيته على اختلافه وتمايزه. وما تختلف فيه النصوص هو أهم مما تشترك به. لأن ما يختلف فيه النص عن سواه هو الذي يمنحه هويته ويخلع عليه اسمه وصفته. بكلام أصرح إن تصنيف نص أو أثر من الآثار الفكرية أو الأدبية أو الفنية تحت كلي من الكليات هو إهدار لكينونته، لأن كينونة الشيء هي فرادته التي لا تتكرر. إنها حَدَثيته التي لا تعود، أو حداثته التي بها يفرض نفسه ويولد حقيقته. نعم نحن لا نعلم إلا بالكلي والضروري القابل للتعميم والنقل. ولكننا لا نفكر إلا بما يحدث ويتفرد ويشكل ذروة من ذرى الحقيقة. فالنص الكنطي، مثلاً، لا تكمن أهميته في ما يمكن أن يجمع بينه وبين النصوص السابقة له أو المعاصرة أو اللاحقة. وإنما تكمن في أحديته التي لا يشاركه فيها نص سواه، أعني في كونه تجربة فريدة لا يمكن تعميمها، في كونه أثراً فذاً نعجز عن تكراره ولا نملك إزاءه سوى أن نقرأه ونتأوله أو أن نقوم بتفكيكه وإعادة بنائه أو اختراقه وتجاوزه. وهذا شأن كل نص هام، إنه يشكل ذروة في بابه، وكل محاولة لإدراجه في خانة واحدة مع سواه هو محو لفرادته وجهل بالإنجاز الذي ينطوي عليه.

من هنا لم أعد أولع بتلك التصنيفات الخادعة المضلّلة التي يخترعها مؤرخو الفكر وفلاسفة التاريخ لتقسيم العقول والثقافات والتراثات. فالبحث عن عقل عربي أو إسلامي أو غربي يصدر في رأيي عن هاجس إيديولوجي أكثر مما يصدر عن هم معرفي. وأنا إذ أقرأ ابن خلدون أو الغزالي أو ابن رشد فليس لكي أعرف كيف يشتغل العقل الإسلامي، وإنما لكي أعرف الكائن وأستقصي الحادث. فلا هواجس تراثية عندي. المهم أن أتمكن من صياغة قراءاتي للنصوص صياغة مفهومية وأن أكتب تجربتي النقدية بلغة عربية ذوقية.

11 ـ المشاريع المستحيلة

عندما يستعرض حسن حنفي في كتابه: «مقدمة في علم الاستغراب» أصحاب

المشاريع الفكرية لدى المثقفين العرب والمسلمين، فإنه لا يذكر من بينهم محمد أركون، مع أن هذا الأخير هو صاحب «مشروع عام» ضخم وواسع يرمي إلى «إعادة كتابة جديدة لكل تاريخ الفكر الإسلامي والفكر العربي» (إسلام، ص 174)، شأنه بذلك شأن نظرائه وأنداده من المفكرين العرب أصحاب المشاريع العريضة والبرامج الشاملة لتحديث الثقافة وتجديد الفكر ونقد العقل...

ومشروع أركون يمتاز على المشاريع الأخرى بكونه مشروعاً جذرياً يطال بالنقد والتفكيك الأصول والفروع، المرحلة التأسيسية والمراحل التي تلتها، الخطابات القديمة والخطاب المعاصر. وهو مشروع ينفتح على الثقافة الشعبية وعلى التراث الشفهي، كما ينفتح على التراثات السابقة على التراث الإسلامي سواء لدى عرب الجاهلية أو لدى الشعوب التي جرى تعريبها أو أسلمتها، كالتراث البربري الذي ينتمي إليه أركون ولا ينسى تذكيرنا بما مارسته الحضارات المختلفة من رومانية وعربية وغربية حديثة على هذا التراث من عمليات الحذف والاستبعاد.

هكذا فإن أركون يحاول الدخول إلى مناطق يستبعدها المثقفون العرب والمسلمون من دائرة البحث والنقد، بسبب عنصريتهم القومية أو مركزيتهم الإسلامية أو نرجسيتهم الثقافية. وهي منازع تجعل الواحد منهم يعتقد أن الثقافة العربية محت ما سواها من الثقافات وأن الإسلام اجتثّ ما قبله من العقائد والتراثات والولاءات.

إن أركون هو الأجرأ على هذا الصعيد. فهو يحاول نبش المراحل السابقة على التعريب والأسلمة لإعادة الإعتبار إلى الثقافات المحلية التي سعى التراث الإسلامي إلى حذفها تحت راية المقدَّس وباسم الدين الحق أو الإسلام الصحيح، أو التي يسعى المثقفون العرب المحدثون حذفها باسم العروبة والقومية. بذلك يفضح أركون ما ينطوي عليه التأسيس الإسلامي من عمليات الحذف والتهميش أو القهر والكبت والنسيان.. وهذا ينطبق على مشاريع التأسيس على اختلاف منطلقاتها وتوجهاتها، أعني على مشاريع التحديث وبرامج التغيير والدعوات إلى التنوير والتحرير. كلها برامج ودعوات تزعم فتح صفحات جديدة ناصعة ومشرقة باسم الحقيقة والحرية والعدالة والعقلانية، فيما هي تقوم على الحجب والاقصاء وتنتج التفاوت واللاتكافؤ وتمارس الاستبداد والعنصرية وتضرب في الطوبى واللامعقول...

وأنا أريد الدخول على المشروع الأركوني من المدخل نفسه، أعني من نقده لمشاريع التأسيس، لكي أسأله عن مصداقية مشروعه العريض الرامي إلى النقد الجذري والتغيير الشامل والتحرير الكلي.

إني أسأل حقاً: هل بإمكان فرد أن يقوم بمسح شامل للثقافة العربية الإسلامية؟ هل بإمكان كاتب واحد كانت أن يقوم بمفرده بإعادة كتابة تاريخ الإسلام عبر حلقاته الطويلة؟ بتساؤل أصرح: هل بوسع أركون أن يُدخِل الإسلام وأهله في إطار الحداثة العقلية على ما يصف مشروعه؟ (مواقف 59/ 60، ص 23).

في الواقع نحن إزاء مطمح يشترك فيه أركون مع المثقفين العرب الداعين إلى إحداث تغيير جذري في المجتمعات العربية يطال كل شيء، الأفكار والعقليات، المؤسسات والتشريعات، الحقوق والممارسات... إنه مطمح يتغذى من الوهم الذي يزيّن للمثقف أن بإمكانه القبض على الحقيقة والتحكم بمسار التاريخ لاحداث الانعطافات الجذرية المطلوبة. أقول إنه وهم. أولاً لأن المثقف يُنيط بنفسه دوراً هو من اختصاص أمة بكاملها. ثانياً لأنه لا توجد في الحقيقة تغييرات جذرية وانعطافات حاسمة إلا في أذهان المثقفين الطوباويين.

ولنعد إلى التجارب التي يفككها أركون، فالفكر الإسلامي يدعي أن الإسلام قطع مع ما قبله أي جبّ عقائد الجاهلية بوضع أصول وأحكام جديدة. ولكننا نعرف وكما بيّن لنا أركون نفسه أن التراث الإسلامي لا ينقطع كل الانقطاع عما قبله. بالعكس إنه قام بعملية حذف واستبعاد للأطوار السابقة له. وهذا شأن كل المشاريع ذات الطابع الشمولي والجذري. فهي تبدو انقطاعاً كلياً بقدر ما تمارس من حجب لما سبقها. إنها تدعي تأسيساً جديداً بتهميش القديم أو طمسه ومحوه. إذن هي تقوم بتزوير الحقائق وحجب الوقائع. ولذلك ثمنه بالطبع، فالحقائق تنتقم والوقائع تغضب كما يقولون.

إن الشواهد كثيرة، ويمكن لنا أن نستمد من التاريخ الإسلامي أبلغ الأمثلة. ففي الإسلام أعيد إنتاج الولاءات القديمة وعادت العصبيات المقموعة إلى الإشتغال في الإطار الجديد على نحو أوسع وأعنف، بحيث يمكن القول أنه جرى الإنتقام من النبوة ما إن انتهى عهدها. وفي المجتمع الغربي مثالات بليغة أيضاً. فقد شهدنا عودة المقدس وانفجار اللامعقول وتشظي اللغة وعودة المقدس وبروز العنصرية بقدر ما ساد خطاب العقلانية والليبرالية والديمقراطية... وأبسط ما يمكن قوله بالنسبة إلينا، نحن العرب، أن مشروع الحداثة الغربي تأسس بطمس أحد مكوّناته وروافده، أعني الرافد العربي الإسلامي....

ولهذا ليست المسألة عندي مسألة تغيير جذري أو شامل بقدر ما هي مسألة إعادة بناء تنصهر فيها المعطيات القديمة بطريقة جديدة. لسنا إزاء نظام خطي تصاعدي تقدمي. بل نحن إزاء أنظمة تفاضلية أو تشكيلات تاريخية أو تراكيب جيولوجية.

والقديم يستعاد دوماً في التشكيلات الجديدة. بحيث يمكن القول إن القديم هو شرط إمكان الجديد. وهذا ينطبق على الظاهرة النبوية نفسها. فالكهانة هي شرط إمكان الوحي، كما بيّن نصر حامد أبو زيد في كتابه «مفهوم النص». والإعجاز اللغوي البياني هو ذروة الفصاحة الجاهلية. من هنا أذهب إلى أن القرآن هو انقطاع عن الجاهلية بقدر ما هو استمرار لها. إنه ينقطع عن بعض التصورات العقائدية ويلغي بعض الأحكام التشريعية. ولكنه استمرار للجاهلية من الناحية البيانية والجمالية. فما جعل المعجزة معجزة هو جاهليتها المنسية أو المطموسة. هكذا يخفي الخطاب ذاته. وهذه لعبته. طبعاً نحن إزاء نص فريد مدهش خارق شكل حدثاً ضخماً ولّد مفاعيله وترك أصداءه وما زال يترك. وهذا شأن كل النصوص الهامة وإن تفاوتت تأثيراتها. لكل نص ميزته وخصوصيته. لكل نص فرادته التي تجعل من المستحيل تكراره أو نسخه. وهذا هو معنى الإعجاز. إنه العجز عن تكرار النصوص وتقليدها سواء تعلق الأمر بنص نبوي أو شعري أو فلسفي. وحده النص العلمي المحض المكتوب بلغة المعادلات والدالات يقبل التعميم والتكرار. أما النصوص الأدبية بالمعنى الأعم للكلمة فهي تُستعاد وتُقرأ بقدر ما تتيح قراءات تختلف عنها أو تخرج عليها.

أياً يكن الأمر فأنا لا أُوثر استخدام كلمة «قطيعة» في قراءة العلاقة بين النصوص. إنني أقف في صف دريدا لأقول: المسألة تتعلق بنوع من الترميم أو التطعيم أو الزحزحة أو النسخ أو القلب... طبعاً هناك تغييرات لا تنفك تحدث، ولكنها تطال فقط وجهاً أو مستوى أو صعيداً أو قطاعاً أو بُعداً من الأبعاد، أما الانقطاعات الجذرية فهي وهم وخداع. وكل تغيير جذري مزعوم له هوامشه ورواسبه أو ضحاياه. وكل تغيير شامل له هيمنته وتسلطه وقهره. من هنا لا مشروعية عندي للحديث عن المشاريع الضخمة والاستراتيجيات الشاملة أكانت سياسية أم معرفية.

12 ـ وهم الحقيقة الساطعة

الخطاب ليس بياناً بالحقيقة بقدر ما هو ساحة للتباين كما يبيّن نقد الخطاب. والخطاب الأركوني يشهد بذاته على مصداقية هذا النقد. فهو حيّز للتباين والتعارض. إنه ليس خطاباً محكماً، بل هو مَقُول تخترقه الإشكالات وكلام لا يخلو من المفارقات. ومن أبرز هذه المفارقات أن أركون يعتبر مشروعه الفكري «استراتيجية معرفية للفتح والتحرير»، يقصد «فتح العقليات المغلقة وتحريرها» (الفكر الإسلامي، ص 20).

ووجه المفارقة أنه لا استراتيجية إلا ولها مرماها السلطوي. ولا تشذ الاستراتيجية المعرفية عن ذلك. فهي تُحرّر أو بالأحرى تعِد بالتحرير من وجه، لكي تقبض على الأمور

من وجه آخر. وعلى كل حال مما له دلالته أن أركون يستخدم مفهوم «القبض» لوصف عمله الفكري. فهو يقول لنا بأن محاولاته ترمي إلى «القبض على الصيغة النموذجية» التي قدمها الإسلام للعالم والتي مارست دورها طيلة أربعة عشر قرناً بصفتها «نموذجاً أعلى للعمل التاريخي في مجتمعات عديدة» (إسلام، ص 189). ولا ريب أننا هنا إزاء مفهوم تقليدي للحقيقة، لأن مفهوم «القبض» يعني أن الحقيقة توجد كمعطى جاهز مكوّن سلفاً، أي بصورة منفصلة عن إجراءاتها ونظام إنتاجها. يكتب أركون بخصوص مشروعه الرامي إلى إعادة كتابة تاريخ الإسلام: «عندئذ تنكشف الصورة على حقيقتها وبكل وجوهها وأبعادها.. عندئذ تبدو الحقيقة التاريخية بكليتها وعلى حقيقتها. تبدو واضحة ساطعة كالشمس في عزّ النهار. ويبتدىء زمن التحرير الكبير» (إسلام، ص 175).

إذن يتعلق الأمر هنا بوجود حقيقة كلية حقيقية ينبغي اكتشافها والقبض عليها. هذا هو معنى الحقيقة بكليتها وعلى حقيقتها، بكل وجوهها وأبعادها، إذا أردنا أن نعرف مآل ما نقول. ومفهوم الحقيقة الكلية ينتمي إلى الرؤية الميتافيزيكية الكلاسيكية التي لا يتوقف أركون عن نقدها بنفسه أو على لسان مترجمه. إنه زعم لاهوتي لا يصمد أمام النقد. وأعني بالنقد نقد الحقيقة الذي يبيّن أن الحقيقة هي أقل حقيقيةً مما نحسب، أي أقل شمولية وأقل وضوحاً وسطوعاً. هذا هو معنى «الحقيقة التاريخية»: ليست الحقيقة شيئاً نقبض عليه، وإنما هي حدث يُعاد إنتاجه وتداوله في النصوص والمؤسسات، أي لا توجد بذاتها بقدر ما توجد في الروايات والخطابات.

ولهذا لا خطاب يقبض على الحقيقة. بل كل خطاب ينتج معناه ويشكل حقيقته. وهذا شأن الخطاب الأركوني، فهو كسواه من الخطابات التي تزعم كتابة التاريخ أو تجديد كتابته، أعجز من أن يُوقِفنا علي الحقيقة الساطعة الواضحة وضوح الشمس. وأنا لا أنقض أركون بذلك. بالعكس إني أولي لخطابه أهميته. ذلك أنه ليس هناك أسهل من نقض الخطاب الذي يدعي صاحبه امتلاك الحقيقة. فأهمية الخطاب في كونه يتكلم على الحقيقة بطريقة إشكالية وعلى نحو لا يُستنفد. أهميته في أنه يتيح لنا أن نقرأه لكي نصوغ حقيقتنا ونستكشف علاقة جديدة بالكائن والحقيقة. هكذا أقرأ خطاب أركون: إني أنطلق منه لكي أتكلم على الحقيقة بكلام مختلف.

13 ـ أسطورة التحرير الكبير

مرة أخرى أقول إن الخطاب الأركوني يقع أسير إشكالاته. فأركون لا يتوقف عن نقد أصحاب العقائد النضالية والإدلوجات الكفاحية التحريرية. ومع ذلك فهو يتعامل

مع مشروعه الفكري كأداة نضالية تحريرية. إنه يعدنا بأن زمن «التحرير الكبير» يبدأ عندما يُنفذ برنامجه المقترح لإعادة كتابة تاريخ الإسلام. بل هو يدّعي أن مشروعه وحده القادر على إدخال المجتمعات الإسلامية في فضاء الحداثة والعصر.

لا شك أننا هنا إزاء مزعم أسطوري سحري هو الذي يُجيز لفرد التصريح بأنه يملك مشروعاً لتحديث عالم متعدد كالعالم الإسلامي أو تراث ضخم كالتراث العربي. إنه وهم من الأوهام التي يتغذى منها طموح المثقفين الذين يعتقدون بأن الأفكار تسيّر العالم وبأنهم قادرون على قود البشر نحو دروب الحرية والسعادة.

والمثقفون يفوقون البشر العاديين في هذا الخصوص. صحيح أن الإنسان العادي الذي لا ينتمي إلى فئة المثقفين أولاً يُعد في طبقة المتعلمين يصدر في فكره وسلوكه عن تصورات غَيْبية ماورائية ويتعامل مع كثير من الظواهر بطريقة أسطورية سحرية. ولكن المثقفين لهم بدورهم أوهامهم الماورائية وتعاملاتهم السحرية مع الأشياء والأحداث والأفكار. إنهم أسيرو أوهام كثيرة: وهم القطيعة الجذرية، وهم المراجعة الشاملة، وهم التحرير الكبير، وهم القبض على الحقيقة الساطعة، فضلاً عن أوهام التأسيس والإفتتاح والنهاية، وسواها من المفاهيم الشغالة في خطاب الحداثة.

لقد اعتاد المثقف الحداثي على إطلاق أقوال وشعارات مشبعة بلغة المجاز. مثالات ذلك: ديكارت افتتح الحداثة العقلية، كنط أسس فضاء العلمانية، نيتشه دمّر الصروح الفلسفية الماورائية، ناهيك بحديث النهايات، نهاية السياسة ونهاية التاريخ... وكلها أدوات مفهومية توظف تصورات واستعارات، تراكمت وتكثفت حتى غدت عادات فكرية متأصلة وبداهات راسخة لا يطالها النقد والفحص. هذه الأدوات تشتغل بشكل مضاعف في خطاب المثقف العربي الذي يرى إلى نفسه بصفته حارس الحقيقة أو عقل الأمة أو محرر المجتمع من قيوده وأغلاله.

وفي رأيي إنّ أركون يقع في المطب. إنه يبني أوهاماً كبيرة على مشروعه الثقافي التحديثي، شأنه بذلك شأن أصحاب المشاريع الشاملة من المثقفين العرب أو المسلمين. وكل واحد منهم يرى أن مشروعه هو الأكثر شمولية وجذرية والأكثر قابلية للتحقيق. كل واحد يتصور أنه القابض على الحقيقة التي بها يخرج المسلمون من عقلية القرون الوسطى إلى عقلانية الحداثة. كل واحد يعتقد أن مشروعه يؤُول، في حال الأخذ به، إلى تبديل الحياة العربية بكل وجوهها. وكلها أوهام زرعتها في العقول الحداثة والانوار وعقيدة التقدم فضلاً عن عقيدة الكفاح والتحرير لدى المثقفين والدعاة الذين ينتمون إلى خارج المساحة الثقافية الغربية. إنها برامج ومشاريع لم تعد تصمد أمام النقد، فضلاً عن

أن التجارب تشهد ضدها. فالنقد الحفري التفكيكي يكشف ما تنطوي عليه مقولات التغيير الجذري والانقطاع الحاسم والتحرير الشامل من الزيف والبطلان. إنه يفضح أساطير الحداثة وأوهامها.

ينبغي أن نكون أكثر وقائعية وإجرائية في مفاهيمنا للحقيقة والحرية والحداثة، أي أقل طوباوية وأقل قطعاً وحسماً. من هنا ضرورة نقد مقولات الحداثة، وكما تُوظف بشكل خاص في الخطاب العربي لدى دعاة التغيير الشامل والجذري للفكر والثقافة والمجتمع. فالتجارب المختلفة والمتعاقبة تشهد على أننا، ومنذ عصر النهضة، قد عدنا إلى الوراء على غير صعيد.

بالطبع لا أريد أن أحكم بالاعدام على ما أُنجز حتى الآن. لا ريب بأن هناك تغيرات كثيرة وهائلة. وإنما أحاول قراءة نقدية للمشاريع الفاشلة والأحلام المحبطة. والنقد لا يجعلني أفاضل بين مشروع وآخر. بل يجعلني أكثر تواضعاً، بحيث أتخلى عن تلك المشاريع العريضة التي هي مستحيلة بقدر ما هي خادعة. وينبغي للنقد أن يطال كل الأدوات المفهومية التي نوظفها في بناء مشاريعنا التحديثية، بما في ذلك مفهوم الحداثة ذاته. لقد أصبحت «الحداثة» ملهاة بقدر ما بتنا نستخدم هذه المفردة بطريقة سحرية. فلم يعد يكفي التلفظ بالحداثة أو الانتساب اليها لكي يكتسب الخطابُ مشروعيته والقائلُ حداثته.

وفي رأيي أن مشكلتنا لم تعد مع الحداثة. مشكلتنا أن نمارس خصوصيتنا على نحو عالمي لكي نحضر في هذا العالم الحضور القوي الفاعل. مشكلتنا أن نصنع حداثتنا وأن نفرض وجودنا. واليابان تقدّم مثالاً يمكن قراءته. فهي لم تصنع لها حداثة فكرية وفلسفية انطلاقاً من حداثة الغرب وفتوحاته الفلسفية. ومع ذلك فهي صنعت حداثتها كمجتمع منتج فاعل خلاق وباتت تتصدر العالم في بعض مجالات الانتاج والابتكار. كذلك ليست مشكلتنا في «تحرير الإسلام» من التوظيف الايديولوجي الذي يتعرض له، على ما يصور المشكلة أركون وعلى نحو يذكر بالصادق النيهوم (قراءة، ص 229). فالإسلام بوصفه ديناً هو إيديولوجياً بامتياز. ولعل المطلوب هو العكس، أعني تحرير المسلمين من أسر إسلاماتهم وعقلياتهم الدينية التيولوجية، أقصد تحريرهم من النماذج والقوالب والأطر التي تعطل الفكر وتقمع إرادة المعرفة وتقتل القدرة على الخلق والابتكار. من هنا فإن دعوة أركون لتحرير الدين الإسلامي من الايديولوجيا، مقولة تقوض نفسها بنفسها. إنها عبارة تشهد بذاتها على إيديولوجيتها.

14 ـ المبشّر والمفكر

لا يتصرف أركون دوماً بوصفه مفكراً هدفه البحث والاستقصاء. بل هو ينخرط أصلاً في موقف إيديولوجي ذي هاجس تبشيري، كدعوته إلى تحرير الإسلام وأهله من الاستخدامات الايديولوجية أو وَعْدِه للمسلمين بأن زمن التحرير الكبير يبدأ عندما يشرعون بإعادة كتابة التاريخ التي يدعو إليها. هكذا هو يتصرف بوصفه منقذاً محرراً مما يحول فكره إلى نوع من إيديولوجيا للخلاص. ولا عجب فالمثقف الحداثي، وأقصد به المثقف العربي بنوع خاص، يتعامل مع ذاته بوصفه صاحب مهمة نبوية رسولية، هي تحرير الأمة من الجهل والفقر والظلم والتخلف... ولكن هذه المهمة بدت دوماً مستحيلة، ولهذا تُرجمت غالباً بصورة معكوسة أو على نحو مدمّر، ما جعل المثقف العربي مصاباً دوماً بالاحباط واليأس.

وإذا كنتُ قرأت مشروع أركون من حلال ثنائية العارض والمنتج، فإنني أقرأه الآن من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية المُبشر والمفكر. والحق أن أركون يبدو لي مبشراً بقدر ما هو مفكر. والمبشر يطغى على المفكر في أحيان كثيرة. ولعل هذا الشيء الذي يفسر ما تتصف تحليلات أركون وكتاباته من التكرار والدوران والانفلاش، فضلاً عن الضعف المنهجي. فأنا إذ أقرأ أركون لا أتبين عنده نوعاً من التوسع والتطوير أو التوليف والتركيب. لا أشعر حقاً أن أعماله تنتقل بي من صعيد مفهومي إلى صعيد آخر أو من محور فكري إلى محور سواه أو من مجال معرفي إلى مجال جديد مختلف. لا أشعر حقاً أنه ينتقل بفكري من كشف إلى كشف. بل يُخيّل لي أنه يكرر نفس المعزوفة الفكرية أو نفس الكليشهات المعرفية على طريق الدعاة والمنظّرين، أعني نفس الدعوة إلى التحرر من العقليات والرؤى والمناهج لتقليدية للدخول في فضاء العصر والحداثة.

وللتبشير عند أركون وجهان: أولهما الدعوة إلى الأخذ بمنجزات الحداثة وفتوحاتها. والثانية هي الدعوة إلى «نشر الفكر العلمي». في الأقطار العربية والإسلامية. هذه الدعوة المزدوجة تبدو لي مهمة إيديولوجية، أو على الأقل هي تُوظَّف توظيفياً إيديولوجياً. وهي ذات الدعوة التي دعا إليها المثقفون في القرن الماضي. ونحن نعلم أن أكبر دعوة لنشر الفكر العلمي هي دعوى الماركسيين الذين حوّلوا العلم بدعواتهم وفي خطاباتهم إلى عقيدة ومحض إيديولوجيا. ولا يشذ الأصوليون. فهم أيضاً من دعاة الأخذ بالعلم والاعتماد عليه، لأنهم لا يرون تناقضاً بين الدين والعلم. وهم على حق في ذلك. فالإسلام تحول على يد الفقهاء إلى أنساق علمية وخطابات استدلالية. ولكن العلم لا يفكر بحسب ما يؤثر عن هيدغر. ويجد هذا القول مصداقيته في كون أغلب المنخرطين في الحركات الإسلامية الأصولية هم خريجو الأقسام والفروع العلمية من المعاهد

والجامعات.

أياً يكن، إن الدعوة إلى نشر الفكر العلمي هي مهمة إيديولوجية وظيفتها قولبة العقول وتمذجة التصرفات وسلب الإرادات. أما النشاط الفكري وأعني به النشاط الفلسفي بنوع خاص، فهو فاعلية نقدية هدفها أن يصنع المرء نفسه كذات قادرة على التفكير بحرية، وذلك بوضع كل العقائد والدعوات والادلوجات على محك التساؤل والفحص.

من هنا أرى أن خطاب أركون يخترقه التعارض: هناك من جهة نزعة إيديولوجية هدفها التبشير والتحريض للتأثير على المثقفين وتعبئة جيش من الاختصاصيين يعملون في ورشة أركون المعرفية وينخرطون في استراتيجيته التحريرية. مقابل هذه النزعة هناك المفكر الناقد المنقب الذي يفتح الاضبارات ويخرق الممنوعات ويحفر في طبقات الخطابات. والفكر النقدي هو ضد التعليم والتبشير، وإن كان لا يستقيم من دونهما. إن النقد هو نقد التعليم أساساً. لأن التعليم يحتاج إلى من يقول: أنا أقلد، لا إلى من يقول أنا أفكر. من هنا وُقوفي موقفاً نقدياً من الجانب الايديولوجي التبشيري والخلاصي الأُخروي، في مشروع أركون الفكري.

قد يُقال إن مآل الفكر أن ينتشر ويُعلم أو يُعَلّم. وأُجيب على ذلك بأننا هنا إزاء إشكال فكري لا فكاك منه على ما يبدو: فالمفكر يفكر بخلاف أو ضد أناس ليعلّم آخرين، ويسعى إلى التحرر من نصوص ليفرض نصه ويتسلط بمعرفته. قد يُقال من جهة ثانية إن مشروع أركون لم يكتمل ولم ينتشر بَعْدُ حتى يصبح مادة للنقد والدرس. أُجيب على ذلك بأن الدرس الذي استخلصه من النقد الأركوني للتراث العربي وللعقل الإسلامي، هو أن المشاريع الثقافية والعقائدية تتأسس في النهاية على المنع والكبت والحجب وتمارس آلياتها في التهميش والنبذ والاستبعاد. من هنا فأنا أنتقد مشروع أركون بقدر ما أفيد منه وأفكر بخلافه أو ضده بقدر ما أفكر فيما لم يفكر فيه انطلاقاً مما فكر به. قد يُعترض أخيراً على نقدي من الأساس، بالتشكيك بجدوى قراءتي لأركون ومصداقيتها. أترك الجواب مفتوحاً. أولاً لأنني لا أدعي أنني قرأت كل ما كتبه أركون. ثانياً، لأن النقد هو أعجز من أن ينقض نصاً أو يُثبته. ثالثاً، لأن النص هو دوماً أكثر مما يقوله. وأخيراً لأن الحكم هو في النهاية للقراء والنقاد. وقراءتي تملك مصداقيتها بقدر ما يفرض نصي حقيقته ويكون له أثره وسلطته ومتعته.

15 ـ أركون وهاشم صالح

أُنهي كلامي كما بدأت معترفاً بما يستحق عليّ من دين المعنى. والفضل هذه المرة

للدكتور هاشم صالح الذي لا يمكن القفز عنه عند الحديث عن أركون ومشروعه الفكري. فالرجلان متضامنان متعاونان في العمل على «إحياء الاجتهاد في الفكر الإسلامي المعاصر». وإذا كان أركون هو صاحب المشروع، فإن لهاشم صالح الفضل الكبير في تعريبه والتعريف به. وقد حقّق معرّب أركون إنجازاً على هذا الصعيد. وسأكرر نفسي إذا قلت بأن صالح نجح بامتياز في تطويع العربية وجعلها تتسع للأحدث من الأدوات الفكرية والأجهزة المفهومية، مسهماً بذلك في إثراء اللغة وتحديث الفكر معاً.

وأنا أعترف بأنني أفدت فائدة جُلّى من ترجمات هاشم صالح الممتازة ومن شروحه المهمة على النص الأركوني. كما أنني أفيد على صعيد آخر من مباحثه ومقالاته. فها صالح ليس مجرد ناقل أو شارح، وإنما هو كاتب وباحث له دراساته المنشورة هنا وهنالك.

وإذا كنت قد انتقدته بقسوة أحياناً، فإنطلاقاً من الهمّ الأصلي الذي أشاطره فيه، وهو التدرب على ممارسة فكر عقلاني نقدي متحرر من المسبقات والتحكمات، من أية جهة أتت. وهذا النقد لا يقلّل من أهمية ما يكتبه. فهو على الأقل يعرض المعارف الحديثة بشكل جيد. وليس هذا بالأمر اليسير. فالتفكير هو في وجه من وجوهه نظام جديد لعرض الأفكار.

ولكن هاشم صالح يأخذه الحماس إلى التجديد وتستبد به أحلام التحديث، شأنه بذلك شأن أركون، فيقع في الغُلو والشطح ويتوهم أن تحديث العالم الإسلامي يتوقف على ما يتخيله المثقفون من البرامج والمشاريع. وبالاجمال يبدو لي أن معرب أركون وشارحه يتصرف كداعية. ولهذا فإن الخطاب يتحول عنده إلى ضرب من التبشير العقائدي بالحداثة. ولكن الدعوات تتم في النهاية على حساب الفكر. لأن مآل الدعوة هو تشكيل استراتيجية معرفية ترمي إلى برمجة العقول وتطويع الأجساد.

وفي رأيي إن هاشم صالح يتحرر من قيوده، أعني يمارس فكره بصورة حية فاعلية، إذا تحرر من هواجسه التحديثية وهمومه التراثية. فالهمّ الأصلي هو معرفة الكائن الحادث. إنه محاولة استخراج المعرفة الحية من المعرفة الميتة. فالمعرفة لا تحررنا من ذواتنا، إذ التحرر من الذات وهم ذاتي. الأحرى القول، وكما يعرف صالح، إن المعرفة هي ثمرة الاشتغال على ذواتنا وتراثاتنا بغية تحويلها وتشكيل هوية مغايرة فاعلة خلاقة. بذلك نصنع حداثتنا ونفرض وجودنا. أقول نصنع حداثتنا، لأن الحداثة ليست «إطاراً» جاهزاً ندخل فيه أو يُعْمَل على إدخالنا فيه كما يظن أركون. إنها بالعكس عالم نسهم

في خلقه وتشكيله. فلنغير إذن طريقة تفكيرنا، لأننا لن نصبح من أهل الحداثة مادمنا نفهم الحداثة بطريقة مقلوبة.

أخلص إلى القول بأن المفكر العربي يخرج من عنق الزجاجة، أي يفكر بطريقة مجدية فاعلة، عندما يتناسى أنه مفكر عربي، ويتعامل مع نفسه كمفكر وحسب. مفكر همّه الأول أن يفهم ويعرف، أن يستقصي ويستكشف. أقول مرة أخرى إن هذا الأمر يتحقق بالاشتغال على الذات والفكر، تصفيةً واختزالاً، أو تفكيكاً وتحويلاً، بغية اختراق الركام العقائدي والايديولوجي والتحرر من المنازع الانثروبولوجية والهواجس التراثية. بذلك يستعيد المفكر ذو النّسَب العربي كينونته، فينفتح على العالم ويعترف بالحقائق ويقرأ تجربته بوصفها علاقة بالوجود والحقيقة. عندها يقرأ الأشياء بعين جديدة بعد أن كان يقرأها بعين تقليدية، ويفكر بما كان يمتنع على التفكير، أي يفكر بالأمور القديمة إياها بطريقة جديدة خارقة مدهشة.

ملاحظة: أرقام الصفحات تُحيل إلى مؤلفات أركون. وقد اختصرت عناوين المؤلفات التي رجعت إليها على النحو الآتي: «قراءة» بدلاً من: الفكر الإسلامي، قراءة علمية. «إسلام» بدلاً من: الإسلام الأخلاق والسياسة. «تاريخية» بدلاً من: تاريخية الفكر الإسلامي.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الإسلاميون والحديث عن الديموقراطية (*)

غودرون كريمر

يميل أكثر العاملين في مجال دراسات الشرق الأوسط ـ عندما يحاولون شرح أسباب غياب ـ التعددية والليبرالية والديمقراطية أو ضعفها في العالم العربي ـ إلى الاستخلاص أنّ ذلك لابد أن يكون له أمراً له علاقةٌ بالثقافة، وبشكل خاصّ بالإسلام. وما أدّى الاهتمام المتزايد بالموضوع إلى زحزحة الاعتقادات والأفكار التقليدية عن الإسلام، والقائلة بأن هناك رؤيةً نظريةً وحيدةً في الإسلام لموضوع السياسة والسلطة هي تلك المتعلقة بالخلافة التاريخية، وهي لا تتلاءم والديمقراطية التعددية التي ظهرت وتطورت في الغرب. فالإسلام حسب الأعتقاد السائد ما كان ديقراطياً في الماضي، وهو غير قادر على أن يكون ديمقراطياً في المستقبل. هذه النظرة هي ولا شك نظرة غير تاريخية، وتركّز كما يقول ليونارد بانيدر L. Bnder على «مجموعة من الأمور الغائبة»: غياب مفهوم الحرية، وغياب المؤسسات الجَماعية وغياب طبقة وسطى متبلورة..إلخ [1]. وتشير الدراسات الأحداث عن الإسلام الحزبي إلى أنّ التحرر من التقليدية الإسلامية غير ممكن إلاّ بالتحرر من الإسلام (بالمرور بمراحل التنوير والعلمنة) بحيث يتمكّنُ المسلمون من السير باتجاه الليبرالية والديمقراطية. وقد عبّر دانييل ليرنرD. Lerner عن

(*) Middle East Report, no.183. vol. 23. no. 4 July-August 1993; pp. 2-8.

(1) Leonard Binder; Islamic liberalism; Acritique of development ideologies (Chicago and London, 1988), p.225.

وكان يناقش كتاب برايان تيرنر عن ماكس ڤيبر والإسلام (ترجم للعربية مرتين بلبنان والسعودية. وظهر بالانجليزية عام 1974 ـ المحرر).

ذلك بطريقةٍ إنشائيةٍ بعض الشيء عندما قال إنّ المسلمين يواجهون أحد خيارين: مكة أو التقنية«Mecca OR Mecahnization»[1].

على أنّ النقاش حول الإسلام والديمقراطية على مدى العقد الماضي، شهد بعض الأفكار الجديدة، كما أنّ هناك حركةً مطردةً على وستوى الواقع باتجاهاتٍ متجددة[2]. فقد ذهبت أعدادٌ متزايدةٌ ومعتبرةٌ من المثقفين الإسلاميين للقول بالديمقراطية التعددية أو ببعض مبادئها المهمة؛ من مثل حكم القانون، وحماية حقوق الإنسان، والدعوة للمشاركة السياسية، وضبط أعمال الحكومة، ومسوؤلية السلطة أمام الهيئات المنتخبة. بيد أنّ المصطلحات والمفاهيم المستخدمة بقيت غامضة ومثيرة للتساؤلات في أحيان كثيرة. فهناك من تحدث عن الشورى؛ ذلك المفهوم الإسلامي التاريخي المندمج للمشاركة عن طريق التشاور. وما تردد آخرون في الدعوة للديمقراطية المجردة، بينما أصّر البعض على وصفها بأنها«الديمقراطية الإسلامية»، كما اعتادت كثرةٌ من الكُتّاب في الخمسينات والستينات أن تتحدث عن الإشتراكية العربية أو الإسلامية. وتُثير هذه الظاهرةُ أسئلةً جديةً سياسيةً ومنهجيةً: فهل الإسلاميون الحزبيون جادّون في قناعاتهم الديمقراطية أو أنهم يأملون من وراء ذلك وحسب كسْباً شعبياً يوصلهم للسلطة في انتخاباتٍ ديمقراطية؟ لكنْ في الحالتين يبقى الأمر جدياً، أعني أمر أقتناعهم بأنّ القول بالديمقراطية يمكن أن يُكسِبَهُم شعبية[3]. وسأحاول هنا التركيز على الوجوه النظرية للموضوع مفترضة أنّ الإسلاميين الحزبيين يقولون بالتعددية بشكلٍ جدي، وأنهم اتخذوا من الديمقراطية «خياراً استراتيجياً»؛ ومن هنا أفتتحُ بالسؤال: هل هناك طريق أسلاميٌ لمجتمعٍ ديمقراطيٍّ تعددي؟ وكيف يمكن مقاربته تحليلياً؟

هناك نقاشٌ مستمرٌ بين المثقفين المسلمين حول الموضوع تجري فيه مقارنة النماذج الإسلامية للتنظيم السياسي بالديمقراطيات الغربية توصُّلاً للقول بتفوق الإسلام على المفاهيم الغربية من الناحيتين الأخلاقية والسياسية. بل إنّ هناكَ من يذهب في هذا النقاش المتطاول للقول بأنّ أبعاداً مهمةً في الديمقراطيات الغربية أُخذت في الأصل عن

(1) Daniel Lewer; The passing of traditional society: modermizing the Midlle East (1958); p.405.

(2) روجع من جانب أسبوزتيو وبيسكاتورب «الديمقراطية والإسلام» في Middle East journal رقم 174 (يناير - فبراير 1992).

(3) أنظر مقالة لي في الموضوع: Ghassan Salamé, ed; Socio-Economic change and political mobilization in the Arab World (1994).

الإسلام في العصور الوسطى من مثل حُكْم القانون، وفكرة العقد الأجتماعي [1] وقد صدرت عبر العقود الماضية دراسات تتأمل مفاهيم وحالات

بطريقة مقارنة مثل: السيادة، والعقد الإجتماعي، وتوزيع السلطات؛ في الإسلام وفي الغرب، وفي الدول العربية المعاصرة[2]. وتشير كثافة تلك البحوث إلى حاجات واهتمامات لدى الجمهور لكنّ طابعها الجدالي الظاهر يقلل من قيمتها العلمية في نظر المراقب الخارجي. لذا فقد يكون الأجدى الاتجاه لتأمل الأبحاث والدراسات غير المقارنة والتي تتزايد أعدادُها عاماً بعد عامٍ من مثل: الرسائل في موضوعاتٍ محدّدة، ومشروعات الدساتير، والكلمات، والمحاضرات، ونتاجات أعمال المؤتمرات في موضوعات الإسلام والسياسة والدولة: هل تعكس تلك الأعمال المتكاثرة هموماً وأفهاماً تُعنى بالديمقراطية والتعددية والمؤسسات والهيئات المنتَخبة على أساس ديمقراطي؟ وإلى أيِّ حدٍّ أُبْرِزَ ذلك كُلُّه باعتباره جزءًا من التفكير السياسي الإسلامي، وشُرْعِنَ ليتقبله الجمهور القارىء المسلم؟

بدايةً ينبغي القول أنه بعكس الأدبيات المتكاثرة في الموضوع، ليس من الممكن الحديث عن «الإسلام والديمقراطية» بشكل عام؛ بل الممكن الحديث عن المسلمين الذين يعيشون وينظُرون لذلك في سياقٍ تاريخيٍّ معيَّن. وما أقوله هنا يبدو بديهياً. لكنْ يجري تجاهُلُهُ في كثير من الأحيان وذلك لأنّ مؤلفين مسلمين كثيرين يعرضون آراءهم باعتبارها «موقف الإسلام» من هذه المسألة أو تلك. وما لا شك فيه أنّ هناك فعلاً أموراً عقديةً مشتركةً أو ثابتة (العقيدة، المعلوم من الدين) بالضرورة مقبولة من جانب كل أولئك الذين يعتبرون أنفسهم مسلمين، والذين يقبلهم شركاؤهم في الدين باعتبارهم كذلك. بيد أنّ هؤلاء المفكرين أنفسهم يختلفون اختلافات كبيرة في الآراء حول كيفية إقامة أو تنظيم مجتمع إسلامي. وتحتاج هذه الإختلافات من أجل إيضاحها إلى تدقيق نقدي. وستتركز ملاحظاتي التالية على أصواتٍ من بين مثقفي الأكثرية السنية العربية. وبعضٌ من هؤلاء يُصنَّفُ باعتباره محافظاً في حين يُصنَّفُ الآخرون بأنهم تقدميون أو متنوِّرون. وهم من مصر والأردن(من الأخوان المسلمين) وتونس (حركة راشد الغنوشي

---

(1) أنظر مثالاً على ذلك؛ فهمي هويدي: الإسلام والديمقراطية؛ في المستقبل العربي، رقم 166 (ديسمبر 1992)، ص 5-37.

(2) تكون هذه في الغلب أُطروحات جامعية مقدّمة لكليات الحقوق أو الشريعة ثم تُطبع؛ مثل سليمان محمد الطحاوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دراسة مقارنة (القاهرة، 1967)، وفتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مقارنة (القاهرة،1976)، وأحمد عبد الرحمن: التبعية في النظام السياسي الإسلامي في الحياة السياسية المعاصرة (القاهرة، 1988).

التي كان اسمها حركة الإتجاه الإسلامي وتُسمّى الأن حركة النهضة). كما أنّ بين الذي سأستشهدُ بهم مَنْ يعتبرون أنفسهم مستقلّين متأثرين بحالة اليقظة أو الصحوة الإسلامية مثل محمد عمارة ومحمد سليم العوا وفهمي هويدي وفتحي عثمان وآخرين[1]. وعلينا أنّ نلاحظ منذ البداية أنّ هؤلاء جميعاً لا يمثلون كلّ حالةً «الصحوة الإسلامية»، وإنما يتحدثون باسم شرائح منها وحسب. وينتمون جميعاً إلى فئات الطبقة الوسطى المدينية المتعلمة، كما أنهم أدنى إلى الإسلام النصيّ لا الصوفي أو الشعبي. وما يدفعنا للإكتفاء بأصواتهم أنهم الفئة التي تدور في أوساطها النقاشات حول الإسلام والشورى والديمقراطية.

الدين والدولة: يتفق هؤلاء المثقفون الإسلاميون على شمولية الإسلام أو ما هو متعارَفٌ عليه من القول بأنّ الإسلام دينٌ ودولة أو دينٌ ودنيا. وهذه الصياغة المقصود بها رفظ العلمانية التي دافع عنها العالم المصري علي عبد الرزاق في كتابه: الإسلام وأصول الحكم، الصادر عام 1925 بعد إلغاء الخلافة بتركية بشهور قليلة. إذ بعد ما يزيد على الخمسة عقودٍ كانت آراؤه لاتزال تُثير سُخْط الإسلاميين وقلقهم. تلك الآراء التي يمكن تلخيصها بأنّ محمداً كان نبياً وليس رئيس دولة، وأنّ الإسلام هو دينٌ وليس دولة، وأنه ينبغي إبعاد الدين عن السياسة. ورفض هؤلاء للعلمانية لايعني طبعاً أنهم لايقيمون تمييزاً من نوعٍ ما بين المجالات الدينية ومجالات الحياة العامة، بين المقدَّس والدنيوي، وبين الأزَلي والزائل. بل أنّ هذا التمييز قائمٌ في النظرية الفقهية من خلال التفرقة بين **العبادات** التي تتضمن علاقة المسلم أو المسلمة بالله (أساساً من خلال «أركان الإسلام»: الشهادتين، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج) من جهة، والمعاملات(التي تتناول كُلَّ المجالات الأُخرى في حياة الأُسْرة والأقتصاد والسياسة). وفي حين أنّ العبادات مفروضة ولا يطرأ عليها تبديلٌ أو تغيير؛ فإن **المعاملات** تخضع

(1) عن النوع الاول أنظر على سبيل المثال؛ عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية، والإسلام وأوضاعنا القانونية كتابان، (القاهرة، بدون تاريخ)، وعلي جريشة: إعلان الدستور الإسلامي (المنصورة، 1985)، والمشروعية الإسلامية العليا (المنصورة، 1986)، وراشد الغنوشي: مقالات (تونس، 1988)، ومحاور اسلامية (القاهرة، 1989). وأنظر مقالاً شهيراً لزعيم الإسلاميين السودانيين الدكتور حسن الترابي بعنوان: «الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم»؛ في المستقبل العربي، رقم 75 (مايو، 1985)، ص ص22-4. وعن النوع الثاني أنظر؛ محمد عمارة: الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية (القاهرة وبيروت، 1988)، ومحمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة وبيروت،1989)، وفهمي هويدي: القرآن والسلطان، هموم اسلامية معاصرة (القاهرة،1982) (وصدر له قبل شهرين كتاب بعنوان: الإسلام والديمقراطية ـ المحرر)، ومحمد فتحي عثمان: دولة الفطرة (جدة،1985). ونقاشات الإسلاميين «المتنارين» هؤلاء تجري على صفحات مجلات معروفة مثل: المسلم المعاصر، والاجتهاد، والحوار، والمستقبل العربي، والفكر، و15/21، والإنسان.

لتبديلات الزمان والمكان على أن تأتي النتائج غير متعارضة مع النصّ أو مقاصد الشريعة. ففي حياة المسلم مجالان متمايزان يتصل أحدهما بالإيمان ومقتضياته (العبادات)، والآخر بشوؤن هذه الدنيا، والإسلام يشمل كليهما. ففي الإسلام عقائد وأخلاق وأحكام شرعية تستند إلى القرآن وسنة النبي وأصحابه، وقد تطور ذلك على أيدي العلماء والفقهاء فيما بعد ليدخل كلُّه تحت مفهوم الشريعة. وهناك اتفاقٌ أيضاً على أنّ المَعْلَمَ الرئيسي الذي يميز النظام الإسلامي أو نظام الإسلام إنما هو تطبيق الشريعة وليس أيّ نظام معيّنٍ للحكم - بما في ذلك الخلافة التاريخية. فالذي يُهِمُّ هو مقاصد الدولة أو أهدافها والمبادىء التي تقوم عايها. والمبادىء المذكورة موجودةٌ في القرآن والسنة وهي تتضمن أساساً أموراً كبرى مثل العدل والشورى، والمساواة، والحرية، والجهاد في سبيل الله. ويمضي المتشدّدون لأبعد من ذلك إذ يذهبون إلى أنّ المسلم الذي لايتبع الأحكام الشرعية ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله..﴾ يُعتبر فاسقاً أو طاغيةً(إن كان حاكماً) أو كافراً[1].

وليس في الفكر الإسلامي الحديث تمييز بين الإسلام والشريعة. وفي العادة فإنّ هذين المصطلحين يُستخدمان بنفس المعنى. وذهاباً مع ما يمكن تسميته النظرية الوظيفية للسلطة؛ التي ترى أنّ الشريعة هي حجر الزاوية في النظام الإسلامي، وأنّ الحكومة ليست من منفِّذٍ لشرع الله؛ فإنّ النقاش تعدّل مجراه واتجه لمحاولة تحديد الشريعة: هل هي منظومة شاملةٌ من الشعائر والقيم والصِيَغ تدير الحياة البشرية وتضبطها في الكبير والصغير، أو أنها مبادىء كبرى لحياةٍ أخلاقيةٍ صالحةٍ تُسْعِد البشر في الدنيا وتؤدي إلى نجاتهم في الآخرة(تاركةً المجال لتدخل البشر في تحديد أُمورهم والتفكير فيها والأجتهاد الإنساني في تفسير الشريعة). وهناك اجتماع بين المفكرين الإسلاميين المعاصرين على شمولية الشريعة. لكنْ هناك اتفاقٌ أيضاً على مرونتها وبالتالي مناسبتها لكلّ زمانٍ ومكان. ويُفضي هذا التَوَجُّهُ للتمييز بين ثوابت لا تتغير(الأصل أو الثابت) تحدّدت بالنصّ المحكَمَ المُوحى، ومتغيّرات(فروع) تُستنبطُ بالأجتهاد من الثوابت حسبما هو متعارفٌ عليه من طرائق في أصول الفقه الأسلامي. وهذا التمييز مهمٌ في التعرف على الراديكاليين والتقدميين من جهة أو المحافظين والتحدثيين، كما أنه مهمٌ في مجريات النقاش حول علاقة الدين بالدولة. وهدف الأصلاحيين التنويريين التركيز على مجالات الأجتهاد والاستنباط العقلي والإسهام الإنساني في الشريعة، وتوسيعها بقدر الإمكان.

(1) قارن برد على هذه الدعوة يحتج بالقرآن عند محمد عمارة: الدولة الإسلامية، ص31-82.

وهي مساعٍ اعتبرها مالكولم كير M.Kerr بطريقةٍ غير منصفةٍ بعض الشيء بأنها عبارةٌ عن تحديد الشريعة من خلال «مجالاتها الفارغة»(1).

أما عند البحث في المسائل السياسية فإنه حتى الأخوان المسلمين والعلماء ـ الذين يُحسبون على المحافظين باعتبار مواقفهم من المسائل الإجتماعية ـ يعبّرون أفكارٍ حديثةٍ بشكلٍ ملحوظ: فلكي تُطبّق الشريعة يتطلب الأمر تنظيماً اجتماعياً ودولة. لكنّ الله عز وجلّ ترك بمقبض حكمته لجماعة المسلمين تحديد شكل التنظيم السياسي تبعاً لحاجاتها وطموحاتها. فالحكومة والسياسات بشكلٍ عامٍ من مسائل المعاملات التي ينبغي أن تنظّم بطريقةٍ تحقّقُ المصلحة العامة؛ التي إن فهمت بدورها بالطريقة المناسبة تتفق مع مقاصد الشريعة. ويقترب بهم هذا الرأي بشكلٍ «خَطِرٍ» من اتجاه علي عبد الرازق الذي عارضوه بشدة. فهم بخلافه يقولون إن الإسلام دينٌ ودولة؛ لكنهم يعودون مثله للقول إنّ مسائل التنظيم السياسي متروكةٌ للعقل البشري. إنّ هذه الطريقة في الفهم والتدليل أدّت إلى بروز تناقض أساسيٍّ داخل الفكر الإسلامي الإصلاحي مؤدّاه أنه في الوقت الذي تعتبر فيه الدولةُ مهمةً جداً لتطبيق الشريعة لأنها هي التي يُفترضُ أن تقوم بذلك؛ فإنّ أشكال التنظيم السياسي اعتُبرت هامشية، اعتُبرت أُموراً تقنيةً غير جوهرية(2). والسياق الذي يذْكَرُ فيه ذلك يجري فيه التأكيد على أنه لامانع من تبني نُظُم وترتيبات من مصادر غير إسلامية على أن لا تتضمن ما يُناقضُ القيم الإسلامية. وإذا كانت مسائل السلطة وتنظيماتها أموراً تخضع للملاءمة والمناسبة وتُعتبر تقنياتٍ؛ فلا مانع من تبنّي التنظيمات الديمقراطية أو بعض عناصرها. بل إنّ ذلك قد يكون أمراً مستحباً ومطلوباً ـ على أن لايؤدي ذلك إلى تجاهل أو انتهاك قيم الإسلام ومسائله الرمزية.

السيادة والسلطة: تقع في أساس الكتابات الإسلامية الحديثة عدةُ مسائل أساسية؛ من مثل أنّ الناس يولدون متساوين، وأنّ الإنسان خليفة الله في الأرض، وأنّ الأنظمة السياسية تُقامُ لضمان الحياة الإسلامية، وتطبيق الشريعة. أما السيادة العليا أو الحاكمية فإنها لله عز وجلّ الذي شرع الشريعة وحدَّد المعروف والمنكر، والحلال والحرام. وقد فوَّض الله عز وجلّ السلطة إلى الجماعة أو الأمة ككل لكي تطبق شرع الله. فالشريعة هي أَصْلُ السلطة ومصدرها. أما زعيم الدولة أو الجماعة أيّاً كان لقبه (وهم يُنحُّون المرأة

(1) malcolm Kerr; Islamic reform: The political and legal theories of Muhammad Abduh and rashid Rida (1966), pp. 210f.

(2) خالد محمد خالد: دفاعاً عن الديمقراطية (القاهرة،1985)، ص 267 وما بعده.

تحديداً عن السلطة العليا): الرئيس أو الخليفة أو الإمام فإنه ليس أكثر من وكيل أو عامل لدى الجماعة التي انتخبته تراقبه وتحاسبه وتستطيع عَزْلَهُ إمّا مباشرةً أو من خلال ممثليها. ولا يخرج هذا النموذج التبسيطي للسلطة والسلطان عن الأفكار السنية التقليدية التي كانت ـ بخلاف الشيعة ـ تعتبر أنّ الخلافة مؤسسةٌ على إجماع الأمة، لا على أيّ تنصيب إلهي. لكنْ مالا تخطئه العينُ الفاحصة تغير الأولويات أو نقاط التركيز بين الفكرين السياسيين الإسلاميين القديم والحديث حتى بالمقارنة مع رجل كابن تيمية يُكثر الإسلاميون المحْدَثون من الأقتباس من رسائله. فبدلاً من التركيز على ضرورة السلطة والسلطان ووجوب الطاعة ولو كان السلطان جائراً منعاً للفتنة وسفك الدم وحفاظاً على وحدة الجماعة؛ فإنّ الفكر الإسلامي الحديث يؤكد على حقّ الجماعة في السلطة، والمسؤولية الفردية التي يتحملها كلُّ مسلم. ويشير هذا التحول إلى تأثير الأفكار الليبرالية الحديثة على الإصلاحيين المسلمين وبخاصةٍ بعد تضاؤل الخلافة الإسلامية ثم زوالها عام 1924.

إنّ الهمَّ الرئيسي للمسلم الإصلاحي المعاصر تحديد سلطة الحاكم، والحدّ من قدراته السلطوية التحكمية، وسيادة حكم القانون. وقد كان هذا هو همّ الإصلاحي المسلم منذ القرن التاسع عشر من عبد الرحمن الكواكبي وإلى خير الدين التونسي ونامق كمال. وهو يبدو أكثر وضوحاً عند دعاة الحاكمية الذين يُفْرِ دون الله وحده بالسلطة، ويُنكرون على الإنسان أن يستطيع التمييز بعقله بين الخير والشر والحلال والحرام. ويحاول بعض هؤلاء عرض أرائهم في صيغةٍ ديمقراطية: فالناس خلقوا متساوين، ولا حقَّ لأحد في أن يفرض أرادته على الآخرين. ولأن الطبيعة البشرية ضعيفةٌ قد يستعبدها الهوى والرغبات؛ فإنه لابد من سُنَّةٍ عليا تضبط الوضع وتشرّع. وهذه السنة العليا هي الشريعةُ المُوحاة التي يتساوى أمامها الكبير والصغير والغني والفقير. فالطاعة لله من خلال الخضوع لشريعة لا تمثل فقط خضوعاً لحكم القانون، بل أنها تمثّل أيضاً تحريراً للإنسان من العبودية للإنسان. وأخذاً من هذه الرؤية؛ فإن الإسلام يشكل بهذا المعنى لاهوتاً للتحرير. فقد فهمه قراء المودودي وسيد قطب والنبهاني، الذين صدمتهم الديكتاتورية والفساد باعتباره محرراً من ذلك كلّه. أما المراقبون النقديون فقد رأوا، على العكس من الإسلاميين، أنّ هذا النوع من التطورات أنما هو مثاليٌّ وخياليٌّ ويتّسم باستبداديةٍ وإطلاقيةٍ لا تقلان عن تلك التي يُرَادُ مقاومتها. إذ مَنْ الذين سيطبق الشريعة غير الرجال والنساء الذين يخضعون أيضاً للعواطف والأهواء ويُخطئون ويصيبون؟

فالشريعة لا تُطبّقُ نفسها بل يطبقها أُناسٌ غير معصومين[1]. ويبقى الطغيان بالنسبة للإسلاميين على إختلاف ألوانهم: إصلاحيين أو راديكاليين؛ هو العدو الرئيسي سواء سمّوه التسمية المتعارف عليها: **الإستبداد**، أو لجأوا للتسمية الإسلامية: **الطاغوت** التي تعني اعتماد شرعٍ آخر غير شرع الله بحيث يكون ذلك نوعاً من أنواع الشِرْك أو الردّة أو الكفر. وحسب هذا المنطق ما عاد مهماً ما يكون عليه اسم الحاكم أو لقبه: الرئيس أو الخليفة أو الإمام. ففي حين يُصرُّ حزب التحرير الإسلامي وبعض الإسلاميين الجزائريين على إحياء الخلافة؛ يتحدث الإخوان المسلمون المعتدلون عن الخليفة بحيث لا يعني أكثر من رئيس الدولة بالمعنى الحديث. والمشروع الكامن وراء ذلك واحدٌ في كلّ الحالات: الحاكم ليس أكثر من ممثّل أو وكيلٍ للجماعة الإسلامية، مكلّف بتطبيق الشريعة. وليست له سلطاتٌ أو صلاحياتٌ دينية رغم أن بعض مهامّه مثل تطبيق الشريعة أو الجهاد يفهمها الباحثون الغربيون على الأقلّ باعتبارها أموراً دينية. لكنّ الإسلاميين يؤكدون أن الدولة رغم قيامها على أسُسٍ دينيةٍ؛ فإن رئاستها لا تملك عصمةً دينية. وعلينا هنا ملاحظة هذا التمييز الذي لا يحظى بالإهتمام الضروري عادة. إذ كثيرٌ من الإسلاميين يذهبون إلى أن الدولة الإسلامية المثالية ليست ثيوقراطية، أي ليست محكومةً برجالٍ يسيطرون بإرادة إلهية أو عصمةٍ لاهوتية، بل إنها كما يقولون: دولة مدنية. وهكذا فإنه بالمقارنة مع الرسائل والمعالجات السنية القديمة للحاكم ودوره؛ تُعتبر كتاباتُ الإسلاميين المعاصرين بمثابة المراجعة الجذرية الرامية إلى التقليل من صلاحيات السلطة المركزية. لكنْ في الوقت نفسه هناك دعوةٌ مستمرةٌ لسلطةٍ قويةٍ. أما التسويغُ لذلك فهو غالباً مدنيُّ الطابع. والواقع أن السلطة القوية، واتباع حكم الشريعة، والانضباط، والطاعة؛ كلُّ ذلك يجرى التأكيد عليه في البنى التنظيمية لكلّ الحركات الإسلامية: من الإخوان المسلمين المعتدلين نسبياً وحتى الحركات العنفية السرية التي لا تطبّق المبادىء الديمقراطية في صفوفها الداخلية[2].

تحدّي التعددية: من الوجوه البارزة في الفكر السياسي الإسلامي الحديث تلك

(1) أهم النقد الموجه الى هذه الفكرة هو الذي وجهه محمد سليم العوا وإن لم يكن الوحيد؛ قارن على سبيل المثال بكتابه: الإسلام السياسي (القاهرة،1987)، والشريعة الإسلامية والقانون المصري (القاهرة،1988)، وأنظر تأملات مشابهة من جانب مسلم هندي محافظ: Kamal Faruki; Islamic jurisprudence (New Delhi, 1988), pp.12-19.

(2) قارن عن التأسيس النظري لسلطوية باسم الإسلام؛ حسين بن محسن بن علي جابر: الطريق الى جماعات المسلمين، الطبعة الثالثة (المنصورة،1989). وأنظر نقداً لهذه الرؤية عند عبد الله فهد النفيسي (تحرير): الحركة الإسلامية، رؤية مستقبلية ـ أوراق في النقد الذاتي (القاهرة،1989).

النزعة الفردية الفاعلة الرامية لتحويل الواجبات الأخلاقية والدينية إلى مبادىء للمسؤولية السياسية والمشاركة. وتبرز في هذا المجال ثلاث منطلقات لتلك العملية: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأمر النبي بطلب النصيحة(الدين النصيحة)، ووجوب الشورى المؤسّس على القرآن والسنة. ويجري في العادة شرح هذه المنطلقات بحيث تعني جَعْلَ الإلتزام السياسي والمشاركة الفاعلة واجباً دينياً على الأفراد كما على الجماعة. وفي النهاية فإن ذلك يعني تحويل السياسيات إلى مقدسات، وتسييس المبادىء الدينية ومدّها ومأسستها. ويجري هذا كله من ضمن عملية تكشف تأثير الأفكار السياسية الحديثة إذ يحدُث في سياقها أن تتحول مسألة اختيار الحاكم من خلال الشورى وتبعة الجماعة إلى نظام مؤسّسي يتضمن مشاورةً دائمةً ومراقبةً فعّالةً ومستمرةً للحاكم والحكومة التي لاتعتبر مسؤولة أمام الله فقط بل وأمام الجماعة أيضاً. وقد بذلت جهودٌ متواصلةٌ لوضع آلياتٍ للرقابة والضبط السياسيين. وفي هذا المجال تجاوز الفكر الإسلامي المعاصر فصل الماوردي(ـ 1058م) للمجالات السياسية من خلال تفويض الحاكم الفردي والمنفصل الموظفين؛ إلى القول بالفصل بين السلطات بحيث تتوازن السلطة التنفيذية(الحاكم) مع السلطة التشريعية(البرلمان أو مجلس الشورى) فتضبط كل منهما الأخرى وتُراقبها. وذهاباً مع المشروعية العليا أو الحاكمية الإلهية فإنّ الحاكم لا علاقة له بالتشريع إلا من حيث تطبيقه وبهذا تكون السلطة القضائية مستقلةً مبدئياً. ويقترح بعض المفكرين إنشاء محكمة شرعية أو دستورية عليا لضمان تطبيق الشرع.

ويعطي المفكرون الإسلاميون أهيمة كبرى للشورى التي ما كانت تعني قديماً غير الإستشارة في سائر الأمور الخاصّة والعامة. أما في الفكر الإسلامي الحديث فإنها صارت تعني عملياً ما يعنيه الغربيون بالنظام البرلماني. وبذلك جرت صياغة ما سُميّ أحياناً ديمقراطية إسلامية. وتبقى مسائل كثيرةٌ موضع أخذٍ وردّ ـ من مثل هل يجب على الحاكم أن يشاور، وهل هو ملزم بالاخذ بنتائج العملية الشوروية سواء أكان الذين استُشيروا أُناساً من اختياره أو نواباً منتخبين من الناس. وهل المستشارون علماء دين أم أنهم مختصون في حقولهم أو هم من وجوه الجماعة الإسلامية وأحزابها. وهل يُتخذُ القرار بالإجماع أو بالأكثرية، وما هي الأمور التي تكون موضعاً للشورى؟ ويذهب أكثر المفكرين إلى أن الشورى واجبة ومُلْزمة، إلى قبول رأي الأكثرية، وإلى مؤسسة الشورى في مجلس أو هيئة يجري انتخابها من عامة المسلمين وتتضمن علماء دين ومختصين من حقول مختلفة. فما يفكرون فيه هيئة من الاختصاصيين تتخذ قراراتها في ضوء الشريعة معتبرةً بمقاصد الشريعة والمصلحة العامة. فليست الهيئة في نظر هؤلاء مجلساً

سياسياً يمثّل أرآء ومصالح متصارعة. بل إنّ النموذج المثالي لتلك الهيئة مجلس اختصاصيين يرأسه الحاكم العادل. وهذا التمييز مهمّ جداً لأنه يوضح الصعوبات التي تواجه المفكرين الإسلاميين المعاصرين في تحويل مفهومي المشاورة والمشاركة إلى عملية سياسية تتضمن تمثيل المصالح والمنافسة والتعارض. فالذي لا يزال واضحاً هنا غَلَبةَ الإعتبارات الأخلاقية على الخطاب السياسي. فما يجري البحث عنه مثال (الوحدة) ومثال (الإجماع)، والتوازن والتناسُق بين الجماعات والمصالح من ضمن مفهوم (التوحيد). فإذا عولج مفهوم **التعددية**؛ فإن المفكرين الإسلاميين يؤكّدون أن الله خلق البشر مختلفين في الألوان واللغات والأديان والثقافات والمصالح. ولذا فإن الأختلاف في الآراء طبيعي ومشروع بل ومفيدٌ للمسلمين وللإنسانية ما بقي هذا الأختلاف ضمن حدود الإيمان والاعتبارات الأخلاقية العامة. وهناك ميلٌ إلى عدم السماح بالحرية المطلقة في الكلام والتنظيم[1].

ويُصرُّ أكثر المؤلفين الإسلاميين على أنّ الإسلام يحمي حقوق الإنسان، ويضمن الحرية الدينية(لا إكراه في الدين). ويذهب بعض هؤلاء المفكرين إلى أنه قد يكون من الضروري تنظيم الآراء والمشاورات ومأسساتها بحيث تكون فعّالة ومؤثرةً على السلطة التنفيذية القوية. لذا فهناك ما يدعو إلى إنشاء أحزاب سياسية ذات برامج جدية على أن لا تكون جماعات للأهواء والمصالح الخاصة؛ لكنّ كلُّ ذلك ضمن حدود شريعة الإسلام وأعرافه. فلا مكان لأحزابٍ مُلْحِدةٍ أو مُعادية للإسلام أو مُنافقة أو إباحية أو مخرّبة. وهكذا فإن التعددية والديمقراطية تبقيان مُعَرّضتين ما دام الذين يحدّدون «مجال الإسلام وأعرافه» غير محدَّدين، كما أنّ «المجال» نفسه غير واضح.

إنجازاتٌ ومشكلات: تبقى هذه المواقف والآراء قاصرةَ على أن ترضي كثيرين في الداخل والخارج. لكنْ من المؤكد أنّ المفكرين الإسلاميين الذين عرضنا جوامع آرائهم ليسوا أعداء لأفكار المساواة والديمقراطية والتعددية فيما عدا قلّة من المسلمين الراديكاليين أمثال سيد قطب بمصر وعلي بلحاج في الجزائر. فالتيار الفكري الرئيسي يتّسم بمرونةٍ واضحةٍ فيما يتصل بالتنظيم السياسي وأشكاله، وفصل السلطات، وتحديد صلاحيات السلطة التنفذية والرقابة عليها، ودعم فكرة البرلمان بل التعددية الحزبية. وآراء هؤلاء فيما يتصل بحقوق الإنسان أكثر تقدماً مما يُظَنُّ لأول وهلةٍ وأن كانوا يقولون إنها

(1) قارن لمزيد من التفصيل بمقالتي: الإسلام والتعددية (بالفرنسية) في: Democratie et democratisations dans le Monde Arabe (Cairo, 1992), pp. 339-351.

من عند الله ومن مقتضيات التكليف ومقاصد الشريعة. فالحريات المدنية والفردية واحترامها وحمايتها في وجه السلطة المركزية؛ كُلُّ ذلك واضحٌ ومؤكّدٌ في الفكر الأسلامي المعاصر. بيد أنّ لتلك الحريات حدودها في نظرهم في المجتمع الإسلامي؛ فلا حرية مطلقة في التعبير عن الرأي أو التعبير الفني أو السياسي إذا عنى ذلك مسّاً بأحكام الإسلام ومقّدساته أو إذا اقتضى خروجاً على بعضها أو تركاً للإسلام كلّه[1].

والنقاشات في السنوات الماضية حول أهل الكتاب وغير المسلمين في المجتمع الإسلامي تشير ألى اعترافٍ لهم بحقوقٍ وواجباتٍ مساوية لتلك التي للمسلمين مما يُشْعِرُ باستتباب مفهومٍ إيجابيّ للمواطنية[2]. ولا يبدو الإصلاح والتجديد بالقوة نفسها في قضايا العلاقة بين الرجل والمرأة. فهناك اعترافٌ بالتساوي في القيمة الإنسانية. لكنْ يقال عقب ذلك مباشرة إنّ المرأة ضعيفة وتحتاج للحماية والرعاية[3]. وما عاد الرقّ موضوعاً للنقاش لكن مسائل الطلاق وتعدد الزوجات لا تزال تجري حولها نقاشاتٌ حادَّة. ولا تزال لآراء سيد قطب تأثيراتها (أنظر تصريحات علي بلحاج) وبخاصة بعد بعض القوانين والإجراءات في تونس والجزائر.

ولايقُصُّ هذا العرض القصة كلها. فلا بُدّ من الإصغاء لكلّ الأصوات: المعتدلة المجدِّدة والمتطرفة في الشرق العربي (مصر والأردن ولبنان واليمن). تلك المسألة، والأُخرى الداعية للتغيير بالعنف. فالإخوان المسلمون ذوو الأصول المدنية، والحركات المشابهة ليست أقل أهمية من حركات الجهاد في السياسة والمجتمع. وكتابات المعتدلين ليست ذات تأثير قليل وإن لم تتوافر لها الكارزما التي لفريضة عبد السلام الغائبة أو معالم في الطريق لسيد قطب. فلنقل بإيجاز إن التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي المعاصر تقبل أجزاء أساسية من الديمقراطية السياسية: التعددية(ضمن حدود الإسلام)، والمشاركة السياسية، والرقابة على الحكومة، وحكم القانون، ورعاية حقوق الإنسان. لكنه لم يتقبل الليبرالية إذا كانت تعني تنازلات في المجال الديني، فالتغيير واضحٌ في المجال السياسي وأقلّ وضوحاً في المجال الإجتماعي ومجال القيم الدينية. أما وقد لاحظنا ذلك فيكون علينا أن نقول أننا نراقب فكراً في حالة حركةٍ دائمةٍ تحت تأثير الظروف

---

(1) تجري في العادة التسوية بين الردة والخيانة. وعقوبتهما نظرياً الموت.
(2) قارن بكتاب «الحوار القومي ـ الديني» نشر مركز دراسات الوحدة العربية ببيروت 1989، وبخاصة الصفحات 137-165.
(3) أنظر فاطمة المرنيس (بالفرنسية): الخوف من الحداثة ـ الصراع بين الإسلام والديمقراطية (1991، ونزيه الايوبي [illegible] (1991)، ص 35-37.

المحيطة وسياسات الحكومات. فهو ليس فكراً نظرياً مثالياً وإن بدا كذلك بل هو فكرٌ سياسيٌّ بالدرجة الأولى: همُّه الفعالية والتأثير، كما أنه متأثرٌ بالمحيط السياسي الذي لا يمكن وضعه بالليبرالية أو التعددية فضلاً عن أن يكون ديمقراطياً.



نحو حركة عربية واحدة
إشكاليات الفكر العربي المعاصر

1992-1982

تركي علي الربيعو

ما بين هزيمة حزيران/يونيو 1982، والحرب العالمية الثالثة على العرب التي سميت بحرب الخليج 1991، عايش الفكر القومي إشكالاً حقيقياً، وعكس وعياً شقياً في رؤية الأحداث ومارس هروباً إلى الأمام في تصوره للخروج من الأزمة التي تعيشها الأمة العربية، حيث يشكل هو مرآتها الحقيقية.

وفي رأيي، إن الإشكالية الحقيقية التي يعيشها الفكر القومي العربي في قراءته للأحداث، تتموضع في مسافة ما بين إرادة المعرفة وإرادة الأدلوجة، وهي أقرب تماماً إلى إرادة الأدلوجة، فإرادة الأدلوجة تتحكم يسبقاً بكل الإجابات التي تبحث عن مخرج من الاشكالية / الأزمة التي يعيشها فكرنا القومي المعاصر، وتقدم له الأجوبة الجاهزة والناجزة على طبق من فضة، الأجوبة المحكومة بإرادة الأدلوجة، إرادة المعرفة.

ومن وجهة نظرنا، أن الباحث في إشكالية الفكر القومي العربي المعاصر، والذي تحدوه إرادة معرفة تهدف إلى زحزحة الخطاب الأدلوجي الذي يتحكم في مسيرة الحركة القومية العربية المعاصرة، سيجد نفسه في إطار سعيه لزحزحة هذه الاشكالية، في مواجهة مجموعة من الأسئلة: منها ما هو تاريخي / نظري، ومنها ما هو تاريخي / سياسي.

فعلى **صعيد تاريخي** يواجه الباحث الأسئلة التقليدية التاريخية التي تدور في فلك لماذا، لماذا فشلنا وتقدم غيرنا، لماذا لم نصل ووصل غيرنا، لماذا نضل الطريق في كل مرة نظن أننا قاب قوسين أو أدنى منه، لماذا فشلت الحركة القومية العربية في الوصول إلى هدفها الوحدوي، لماذا لم ينجح الفكر القومي العربي في تجاوز عثراته وهزائمه

المتكررة... لماذا يبدي عرب اليوم خوراً وتشرذماً أمام أزماتهم وهزائمهم المتلاحقة. وبدلاً من أن تتحول «خيارات شمشون» وخيارات بوش وقاذفاته العملاقة إلى مهمز يفجر وعيهم القومي بضرورة الوحدة والتعاون، نراها ـ أي هذه الخيارات ـ تتجسد في ضرب من الانتهازية السياسية التي تبرر الهزائم باسم طبيعة النظام الدولي الجديد... الخ من فيض الأسئلة التاريخية التي لا تنضب؟

وعلى صعيد **تاريخي ـ نظري** يواجه الباحث مجموعة من الأسئلة منها:

ـ هل فشل الفكر القومي العربي المعاصر في الوصول إلى أهدافه، ناتج فشل أدلوجي كما قادنا العروي في تقويمه لتجربة المهدي بن بركة في المغرب وبن بلة في الجزائر وعبدالناصر في مصر. وكما انتهى إلى ذلك الخطاب التقدمي العربي. حيث تم توصيف الأدلوجة الحديثة، وهي هنا الماركسية ـ في إطار عملية المصالحة بين الأدلوجة الماركسية والأدلوجة القومية وإعادة تأسيس ما هو على الماركسية ـ بأنها رقية ذات طابع سحري، تستطيع انقل المجتمعات العربية من التقليد إلى الحداثة[1].

ـ هل الفشل والوهن الذي أصاب الفكر القومي العربي المعاصر هو ناتج عن نزعة ذات طابع تساومي بقيت متحكمة في بنية الفكر القومي العربي[2]؟

ـ هل يرتد هذا إلى أن الفكر القومي العربي المعاصر بقي أسيراً للوهم. وهم الذات ودورها التاريخي ووهم العوامل الموضوعية التي من شأنها أن تقود إلى الوحدة، أي أنها وضعت نصب عينها أهدافاً غير موضوعية في واقع غير موضوعي.

ومن هذه الأسئلة **ما هو تاريخي سياسي**:

ـ هل يرتد فشل الفكر القومي العربي في الوصول إلى أهدافه، إلى ضرب من الخطاب السياسي المنفصل عن الواقع والذي بقي متحكماً في رقاب العقلية السياسية العربية التي تنظر للوحدة القومية بمنظور مختلف قاد إلى التجزئة وتعميقها وليس إلى

(1) حول تأسيس القومية العربية انظر كتابات ياسين الحافظ والعروي في «الإيديولوجية المعاصرة» والياس مرقص وأعمال تيزيني. فقد أعلن هؤلاء المفكرون أن ماركسيتهم متصالحة مع قوميتهم. راجع الايديولوجية المهزومة لياسين الحافظ على سبيل المثال.

(2) ناجي علوش، حول أزمة الفكر العربي، دراسات عربية، السنة (17) العدد (7) مايو 1981، ص 3 - 17.

الوحدة؟

ـ هل البحث في الأصول الاجتماعية والسياسية لقادة الفكر السياسي القومي العربي من شأنه أن يقدم الجواب عن سر الإخفاقات المعاصرة التي يجري تبريرها تحت عناوين يجمعها قاسم مشترك، ويتمثل في بروز نزعة سياسية استسلامية عربية بدأت تتحكم في الخطاب السياسي العربي. بمعنى آخر هل الخطاب السياسي العربي الراهن الذي ينظر للوحدة والتقدم لا يزال يمنح من مرونة القديم ولا يزال مشدوداً إلى ربقته ويدور في حلقة مفرغة، لنقل دائرة ركائزها ثلاث نقاط ، **القبيلة** بصورتها الحديثة أو الطائفة، والقيمة سواء تلك المتأتية من الريع النفطي (الوليمة النفطية) أو تلك المتأتية من تهريب الحشيش وتأجير أرض الوطن ، **والعقيدة** بكافة صنوفها[1]؟

ـ هل الفشل الذي يعانيه ويعيشه الفكر القومي وحركته القومية العربية، يرتد إلى عنف الهجمة الشرسة للقوى الإمبريالية والصهيونية على الأرض العربية، كما تجلى ذلك جيداً أثناء حرب الخليج الأخيرة 1991، والتي تشكّل بكل المعاني حرباً عالمية ثالثة على العرب.

ـ هل تمثل مجموع المحاولات التي تهدف إلى إعادة تقويم مسيرة العمل القومي العربي، حالة نوعية جديدة أم أنها تمثل استمراراً للهيكلية القديمة.

في هذه الدراسة، سوف نتعرف على عمق الإشكالية التي عاشها الفكر العربي في عقد الثمانينات، الإشكالية التي دفعته إلى المطالبة بالتجديد ورفع رايته في نهاية عقد الثمانينات وبداية التسعينات، تجديد الحركة القومية العربية تحت عنوان: **نحو حركة قومية عربية جديدة**، وتجاوز هيكلية الأحزاب التقليدية من خلال الدعوة إلى **إنشاء حزب قومي عربي جديد**، وأخيراً تجديد النظرية القومية تحت شعار **نظرية قومية عربية جديدة**.

مع بداية عقد الثمانينات، سوف تشهد ساحة الوطن العربي مجموعةً من الظواهر

---

(1) أنظر: محمد عابد الجابري ، العقل السياسي العربي (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية).
خلدون حسن النقيب، الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي، مجلة المستقبل العربي، العدد / 28
27 [illegible] 1983، ص 189 - 225.

الآخذة بالتبلور.

أولاً: اكتمال عصر البقية، وتبلور مؤسسات الدولة التسلطية في المشرق العربي وفي أطراف الوطن العربي، وقدرتها على اختراق فضاءات المجتمع الأهلي والمجتمع المدني وعلى جميع الأصعدة، بتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل كامتداد لأجهزة الدولة، واختراق النظام الاقتصادي وإلحاقه بالدولة، وفرض طقس من الإرهاب والعنف المشرعين على امتداد الوطن، يتزامن ذلك ويتمفصل مع عصر اكتمال التبعية للخارج. حيث دشنت كامب ديفيد في نهاية عقد السبعينات وعصراكتمال التبعية [1]. فالمعاهدة لم تكن بالدرجة الأولى صلحاً منفرداً مع إسرائيل، وإنما كانت رغبة للالتحاق بالغرب ـ والقول لهيكل ـ بركب الولايات المتحدة الأمريكية[2].

ثانياً: تبلور نظام اجتماعي جديد مع بداية عقد الثمانينات يشكل النفط أهم عامل أعطى لهذا النظام خصائصه وملامحه الفريدة. وسيؤطر هذا النظام الاجتماعي الاptسام بين الأنا والآخر، انقسام طبقي اجتماعي على مستوى الأمة العربية هذه المرة، بين البلدان العربية النفطية الغنية وبين البلدان العربية الفقيرة[3]، وسوف تظهر النتائج السياسية لهذا التقسيم بسرعة، وذلك من خلال تشكيل «نادي الأغنياء العرب» بصيغة مجلس التعاون الخليجي 1981، والذي ظهر كإفراز طبيعي فرض نفسه على أواخر حقبة السبعينات. وكان الهدف الرئيسي فيه اعتبار الأمن الداخلي للنظم الحاكمة في دول الخليج قبل أي هدف[4].

ثالثاً: **التبلور النهائي لنزعة توفيقية** بقيت محايثة للخطاب العربي المعاصر، وجاءت الحقبة النفطية لتدفعها إلى الواجهة.

ومع مطلع الثمانينات جاء من يتحدث عن عراقتها في فكرنا القديم والمعاصر، وعن ضرورة الأخذ بها كنظرية على صعيد الفكر العربي المعاصر، فالتوفيقية تمثل مخرجاً للفكر العربي بكافة صنوفه من أزمته. يقول محمد جابر الأنصاري في كتابه الموسوم بـ

(1) خلدون حسن النقيب، المصدر السابق، ص 189.

(2) محمد حسنين هيكل، حرب الخليج: أوهام القوة والنصر (القاهرة، مركز الأهرام للنشر، 1992) ص 119.

(3) سعدالدين إبراهيم، النظام الإجتماعي العربي الجديد (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1982) ص 17.

(4) محمد حسنين هيكل، المصدر السابق، ص 167.

«تحولات الفكر والسياسة في الشرق العربي» «وبذلك تنكشف أمامنا الأهمية البالغة للنظرية التوفيقية في تفسير التاريخ العربي المعاصر، وفهم دينامية المجتمع العربي الحديث، وإدراك طبيعة النتاج الثقافي (الفكري والأدبي) للعقل العربي الجديد»[1].

وإذا كانت التوفيقية جزءًا مكوناً وأساسياً من مكونات خطابنا العربي المعاصر، فإن مجيئها بموازاة عصر الثروة النفطية أو بالأصح كنتيجة له، مضمخة بعطر الثروة النفطية، ومدعومة من البترودولار، سوف يعطيها زخماً في الحياة الثقافية العربية في عقد الثمانينات، وستلقي بظلالها الطبشورية على الفكر العربي القومي في عقد الثمانينات ليعاني من إشكال حقيقي، سنتعرف على ملامحه في الفقرات القادمة، والذي من شأنه أن يقدم إرباكاً حقيقياً ويعكس وعياً شقياً أثناء البحث عن مخرج من قبل الفكر العربي المعاصر.

مع بداية الثمانينات، مني العرب بهزيمة جديدة، فقد اجتاحت قوات العدو الإسرائيلي عاصمة الثقافة العربية بيروت، وسط صمت شامل من قبل الدول العربية، بالأصح من قبل دول الفراطة العربية على حد تعبير المرحوم ياسين الحافظ. وكانت هزيمة حزيران / يونيو 1982، تعني أموراً عدة:

أولاً: الضعف اللامتناهي للمعسكر العربي أمام التوسعية الصهيونية الجديدة.

ثانياً: فشل الثروة النفطية في أن تكون سلاحاً بيد العرب. وإذا بها تصبح عنصراً لإضعاف العرب وإخضاعهم لطبقاتهم الحاكمة كما يقول سمير أمين.

ثالثاً: فشل السياسة السوفياتية في الشرق الأوسط، والتي عليها أن تلملم أذيالها بانتظار الحدث الرئيسي والذي سيجهز عليها، وأشير إلى بريسترويكا غورباتشوف[2].

على أعقاب الهزيمة الجديدة، راح جمع غفير من المثقفين العرب التقدميين يتحدثون عن **مرحلة ما بعد بيروت** كفاصل زمني بين عصر الهزائم وعصر الثورة الجماهيرية على الأنظمة الفاسدة. لكن شيئاً من هذا لم يحصل، وتداعى اليسار الراديكالي العربي الذي

---

(1) محمد جابر الأنصاري، تحولات الفكر والسياسة في المشرق العربي، سلسلة عالم المعرفة ـ الكويت، 1980، ص 224.

(2) سمير أمين، أزمة المجتمع العربي (القاهرة، دار المستقبل العربي، 1985) ص 55.

ضم **البعثيين والشيوعيين والناصريين والقوميين العرب** بكل فرقهم وتشكيلاتهم إلى ندوة سويسرا 1983 / 1985. وجاء البيان الختامي لندوة 1985، معلناً أن اليسار العربي الراديكالي وكما جاء تعريفه في الندوة، قد فشل في تحقيق أمرين، **التنمية المستقلة والديمقراطية**[1].

لأسباب عديدة، سوف نأتي على ذكرها، بقيت الندوة محكومةً بإرادة الأدلوجة وليس بإرادة المعرفة ولذلك لم تعط الندوة ثمارها للأسباب التالية:

أولاً: إن إرادة الأدلوجة التي بقيت متحكمة في الخطاب السياسي للندوة، **دفعت** بالندوة إلى اجترار تعريفات كلاسيكية هي من وجهة نظرنا، **راية حرب** تؤطر الانقسام داخل المجتمع بين الذات والآخر بصورة أدق، بين التقدمي العربي وبين الرجعي العربي. فالتعريف الذي ساقته الندوة يقول: إن التقدميين العرب هم البعثيون والشيوعيون والقوميون العرب والناصريون وما عداهم فهم في خانة الرجعية. ومن وجهة نظرنا إن هذا التعريف هو صيحة حرب كما أسلفنا على «الرجعية» العربية ممثلة بالحركات الأصولية الإسلامية، التي تحول اليسار الراديكالي التقدمي العربي وبين تحقيق أهدافه، وبخاصةٍ وأن اليسار الراديكالي التقدمي يتسلم قمة السلطة أو يشارك فيها في معظم البلدان العربية التي سميت بالتقدمية. ومن جهة أخرى فإن هذا التعريف كان بمثابة إعلان أن لا جديد يطرحه التقدميون العرب، فالكل مشدود إلى ربقة **السلف الأديولوجي** الذي يغري بالوقوع في شبكة مفاهيمه المبسطة والتقليدية. فالندوة بكل المعايير اجترار لأفكار قديمة وطروحات أدلوجية تجاوزها الزمن، فالطريق إلى الوحدة العربية وتحرير فلسطين وبناء التقدم لا يمر على جثث الرجعية العربية كما تريد ذلك الندوة، وكما طرحت ذلك الشعارات التي سادت في مرحلة سابقة والتي تقول بأن الطريق إلى فلسطين يمر عبر بيروت أو عمان أو غيرها. متجاهلةً أن الطريق إلى ذلك يتم عبر مراجعة نقدية لما يسكت عنه ويحجبه الخطاب السياسي للندوة. **فالسؤال المنهجي التاريخي السياسي يصبح هنا على الشكل مشكلاته، هل اليسار الراديكالي العربي الثوري، يمتلك المقدرة على تجاوزاته لينفض عن هيكله غبار السنين وصدأ الأعوام، ليكون بحجم**

---

(1) لطفي الخولي وأبو سيف يوسف، اليسار العربي الراديكالي، ضمن كتاب دراسات في الحركة التقدمية العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987) ص 33.

التحديات التي تعانيها الأمة العربية؟.

ثانياً: إن القول بأن اليسار العربي الراديكالي قد فشل في تحقيق التنمية المستقلة، كان بمثابة إعلان عن سقوط الشعار التاريخي الذي يقول بالتلازم بين النضال القومي والنضال الاشتراكي، الشعار الذي ساد في عقد، الستينات وبلغ أوجه في عقد السبعينات، العقد الذي شهد محاولات عدة لتأسيس **القومية العربية على أسس ماركسية** أو على الأقل مصالحتها مع الماركسية. وسوف تأتي ثورة الخبز في نهاية عقد الثمانينات لتشهد على سقوط هذا التلازم، الثورة التي عاشتها معظم الأقطار العربية، في مصر (يناير 1987، 1988) وفي الأردن (نيسان1989) وفي تونس 1987) والجزائر 1988) وفي السودان (1987، 1988، 1989)وفي لبنان (آب 1989).

ثالثاً: إن القول بعجز اليسار الراديكالي العربي عن تحقيق الديمقراطية، هو بمثابة اعتراف بأن وحش الدولة التسلطية قد بلغ مداه وقاد الأمور إلى طريق مسدود. وأن التلازم بين الديمقراطية والاشتراكية قد أفضى إلى طريق مسدود.

مع أواسط الثمانينات، كان الفكر العربي قد اهتدى إلى نتيجة مفادها، أنّ وحش الدولة التسلطية القطرية الحديثة يقف بكل جبروته في مواجهة المجتمع، بعبارة أخرى إن الدولة التسلطية الحديثة بزعامة **أميرها الحديث**، تقف في مواجهة المجتمع الأهلي والمدني وتحول دون بلوغه أهدافه وتقف حاجزاً يمنعه من تحقيق أمانيه. وإن البنية السياسية لهذه الدولة هي بنية قمعية هرمية لا تشجع الحوار وتقوده على جميع الأصعدة إلى طريق مسدود. والحل؟! كانت الحلول التي اقترحها الفكر العربي تدور في إطار من التوفيقية التي ألمحنا إليها في فقرات، سابقة، وكانت التوفيقية هذه محكومة بهاجس الجاه والثروة واقتناء الأشيــاء من قبل المثقف، لا بهاجس إرادة المعرفة والحقيقة والحرية. وانطلاقاً من أن الأمير الحديث هو حجر العثرة، راح الفكر العربي يبحث عن طريق للوصول إليه وسرعان ما اهتدى إلى ذلك فالحل يكمن:

أولا: في تجسير الفجوة بين المثقف والأمير، بين النخبة المفكرة وبين صانعي القرار في إطار محاولة للبحث عن صيغة تعاون وتوازن. وذلك من خلال ثلاثة جسور:

أ ـ **جسر ذهبي:** يلتقي فيه الأمير والمثقف، إدراكاً منهما لطبيعة الأزمة التي تعانيها

الأمة ومحاولة تجاوزها.

د ـ **جسر فضي**: أن يأخذ الأمير ببعض الوصايا دون بعضها الآخر، أي أن يقنع المثقف بما يريح ضميره والأمير بما يحقق مصالحه.

جـ ـ **خشبي**: يعبر عليه المثقف، مطأطىء الرأس أمام الأمير، يصبح عبداً للأمير، يستأنس برأيه أحياناً ويضمن له قدراً لا بأس به من الأمان الشخصي [1].

ثانياً: في الدعوة إلى توفيقية جديدة على هيئة **«عقد اجتماعي عربي جديد»** طرفاه السلطة من جانب والمجتمع الأهلي من جانبٍ آخر[1]، هذه التوفيقية هي محاولةٌ أخيرة لإنقاذ ما يمكن انقاذه، وبخاصةٍ وأن التقرير النهائي لمركز دراسات الوحدة العربية، حول علاقات **المجتمع والدولة** يشير في أواسط الثمانينات إلى القول بأن الدولة القطرية العربية المعاصرة = الدولة التسلطية، لا تجسم في سلطتها وممارساتها الحالية المصالح المشروعة للتكوينات الاجتماعية الرئيسية في أقطارها، وأن الفجوة في ازدياد بين المجتمع المدني من ناحية، والدولة من ناحية أخرى. وأن الدولة القطرية في الثمانينات تعيش أزمة خانقة لم تشهد مثلها طوال العقود الأربعة السابقة، أي منذ الحرب العالمية الثانية، وأن هذه الأزمة تنذر في بعض الحالات، وبخاصة في الأقطار الطرفية ذات التنوع الإثني الكبير بمزيد من تفتيت الدول القائمة، أو حتى اختفائها من الخريطة السياسية الإقليمية خلال العقود الثلاثة المقبلة[2].

ثالثاً: في الدعوة إلى الاستفادة من **«المدرسة الخليجية»** في التعاون والمحدة، وتجاوز طروحات **«المدرسة الشامية»** يقول عبدالله **بشارة الأمين العام لدول مجلس التعاون الخليجي في بحث له عن دور مجلس التعاون في تحقيق الوحدة العربية «إنه نموذج ـــ للممكن وإطار قابل للتحقيق ـــ بعكس المدرسة الشامية التي ناجت الآمال، لكنها تمزج الممكن بالمستحيل، وهو نموذج يقدم للمرة الأولى بشكل تتوافر له إمكانية النجاح»**[3]. هكذا أصبح الخليج قبلة ومدرسة لتخريج النظريات والأفكار في ميدان

---

(1) سعدالدين إبراهيم، تجسير الفجوة بين المثقف والأمير، المستقبل العربي ص 4 - 31، العدد (64) حزيران / يونيو 1984.

(2) غسان سلامة، نحو عقد اجتماعي عربي جديد (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1987) ص 12.

(3) انظر نص التقرير في مقدمة كتاب خلدون حسن النقيب عن «المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية» الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، 1987.

العمل السياسي وقاعدة لرسم سياسة المنطقة العربية لعقود قادمة وستظهر الآثار الرائعة لذلك مع حرب الخليج الثانية.

نحو حركة قومية عربية جديدة: التجديد الشامل

حدثان بارزان ستشهدهما الأعوام الأخيرة من عقد الثمانينات وسيكون لهما الأثر الكبير في مسيرة الفكر القومي العربي:

الحدث الأول: في بروز العراق كدولة إقليمية ذات إمكانات كبيرة عسكرية واقتصادية بعد حربها الطويلة مع إيران الخميني. فالعراق هو الطرف الآخر في المعادلة العربية بعد غياب مصر.

الحدث الثاني: ويتمثل في قوى الانتفاضة، فعبر ضرب من التقنية جديد (الحجارة) راح أبطال الحجارة بعزيمة يحدوها الاستشهاد والمقاومة يقدمون المثل الأعلى في مواجهة أشرس هجمة عنصرية استيطانية في المنطقة العربية. كان بروز العراق كقوة إقليمية عربية في أواخر عقد الثمانينات، قد جدد الآمال بالنسبة للفكر القومي العربي بالخروج من الدائرة المغلقة، وجدد أحلاماً قديمة.

أولاً: فقد جدد بروز العراق بفرضية **الدولة ـ القاعدة** ودورها في عملية الوحدة العربية، حتى وإن ارتأى فيها البعض فرضية غير إجرائية وغير علمية[1].

ثانياً: فقد حركت الميول **البسماركية** لدى الرئيس العراقي أملاً آخر، بأن من الممكن لهذا النمط أن يقدم خدمة كبيرة للوحدة العربية. وراح بعض الوحدويين العرب يتحدثون عن هذا الدور[2].

ثالثاً: أمام عنف الهجمة الإمبريالية على المنطقة العربية، واجه الفكر القومي العربي بموازاة ما ذكرناه سابقاً تحدياً يفرض عليه الاستجابة للدعوات التي تدعو إلى عملية تجديد شامل، تجديد من شأنه أن ينحو بها نحو آفاق جديدة.

أ ـ **نحو حركة قومية عربية جديدة:** تكمن جديتها من خلال قدرتها على تجاوز إرادة

---

(1) عبدالله بشارة، مجلة التعاون، العدد الأول، 1986، ص 135 - 158.

(2) محمد عابد الجابري، الإقليم القاعدة مقولة غير علمية، مجلة اليوم السابع، العدد 199، تاريخ 29 /9 /1988.

الأدلوجة التي حكمت ندوة سويسرا لليسار الراديكالي العربي. فالجدية هنا ترتبط بالانفتاح والحوار مع القوى الثورية الإسلامية الجديدة كما جاء في ندوة الحوار القومي ـ الديني التي عقدها مركز دراسات الوحدة العربية(1).

ب ـ **نحو حزب قومي عربي جديد**، وتكمن جديته بتجاوز هيكلية الأحزاب القومية التقليدية، وبالتحديد (حزبي البعث العربي الاشتراكي بجناحيه، وحركة القوميين العرب ...الخ)(2).

جـ ـ **نحو نظرية قومية عربية وحدوية جديدة:** وتكمن جديتها في زحزحة الإشكالات النظرية التي سادت في عقود الخمسينات والستينات والسبعينات والتي بقيت عالقة بأحوال الأدلوجة. نظرية يراد بها أن تكون أكثر عقلانية على حد تعبير أحدهم(3).

ثمة إشكال نظري، ويتعلق بالمضمون الاجتماعي للنظرية القومية الجديدة. فهناك من يربط النضال القومي بالنضال الاشتراكي وذلك مع بداية عقد التسعينات. وهناك من يسعى إلى زحزحة هذا الربط ويدعو إلى إحلال مفهوم «العدالة الاجتماعية» محل مفهوم الاشتراكية، بالرغم من إيمانه بالاشتراكية لكن لضرورة التجديد أحكام(4).

إن الأسئلة التي استهلينا بها هذه الدراسة، ترتدي مشروعية كبيرة الآن وبعد الأزمة / الكارثة التي عانتها الأمة العربية في عام 1991 وتتمحور حول ثلاثة أسئلة:

ـ **تاريخي**: هل تخلفنا التاريخي يرتد إلى وجود جرثومة أبدية تتحكم بكل أشكال حياتنا وتطلعاتنا في الوحدة والتقدم.

تاريخي نظري: هل فشل الفكر القومي العربي في الوصول إلى أهدافه، ناتج عن عجز

(1) ناجي علوش، الوحدة العربية: المشكلات والعوائق (الرباط، المجلس القومي للثقافة العربية، 1991) ص 112.

(2) انظر ندوة الحوار القومي / الديني (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 14989) ص 23.

(3) ناجي علوش، المصدر السابق، ص 112.

(4) محمد شيا، جدلية التفتت والوحدة في المشرق العربي (1970 - 1990) (بيروت، معهد الانماء العربي، 1991) ص 139 - 156.

(5) انظر: خيرالدين حسيب، ضمن ندوة الحوار القومي / الديني، المصدر السابق ص 277 - 278. وناجي علوش، المصدر السابق، ص 109 وغسان سلامة المصدر السابق، ص 104.

عن التجديد بقي متحكماً في مسيرة العمل وفي بنيته.

- **تاريخي - سياسي**: هل القوى السياسية الجديدة قادرة على تخطي الحدود التاريخية المفروضة عليها، وتخطي الحدود السياسية التي تعيشها لتكون قدوة على طريق التجديد. وإن كنا من المتفائلين بإمكانية ذلك لكنه رهان المستقبل الذي يفرضه حاله عاجلاً أمام حالة التردي الشاملة، مع أن الصيغ الجديدة والتي تجد تعبيرها في ندوات ومؤتمرات يراد لها أن تكون كبيرة وذات ضجة اعلامية تجعل من التفاؤل الذي نحسه موضع شك كبير.

النّخب والإصلاح وإشكالية "الحوار"

أحميدة النيفر

المفارقة المغاربية:

إن كان يحلو لبعض الزعماء المغاربة المعاصرين أن يردد ـ كلما طُرحت علاقة المغرب بالمشرق العربي والإسلامي ـ أنه «من الأيسر عليه أن يشقّ البحر (المتوسط) من أن يقطع الصحراء»! مؤكداً أن المنطقة المغربية هي ألصق بأوروبا وثقافتها وسياستها منها بالعالم العربي فإن مسار الأحداث وطبيعة المصاعب التي واجهها المغرب في العقود الأخيرة تؤكد في جملتها أن الأمر ليس بالسهولة التي يظنها البعض عندما يتناول موضوع علاقة المغرب بالمشرق من جهة وأوروبا من جهة أخرى. فحين نريد التوصّل إلى الخصوصيات السياسية والثقافية لهذه المنطقة من العالم العربي الإسلامي نقف أمام ما يمكن تسميته **بالمفارقة المغاربية الحديثة** فبقدر ما تبدو هذه المنطقة الجنوبية الغربية من حوض البحر الأبيض المتوسط جزءاً من العالم العربي والإسلامي في مرجعيته الثقافية وهيكليته الاجتماعية وصراعاته السياسية بقدر ما تبدو منفتحة على تحديات أوروبا وتحوّلاتها الفكرية والحضارية. أكثر من هذا، ففي الوقت الذي يبدو فيه أن هذه المنطقة قد حسمت علاقتها بالشرق واختياراته، في ذات الوقت تعود لتؤسس علاقة أشدّ معه. إنها في حركة نوّاسيّة دائمة: تنطلق من الموقف لتصل إلى نقيضه لذلك فهي تبدو مشدودة في نفس الوقت إلى ماضيها بلغته ورموزه وأحكامه وإلى ما يحمله إليها البحر من الشمال من رؤية للعالم والإنسان ومن اختيارات وتجارب.

وتصل المفارقة المغاربية أحياناً إلى أوج تعبيراتها فتدفع بالنخب إلى نقطة الحسم بين اختيارين: التجذّر في الماضي من أجل إنتاج ثقافة التجديد وبين ضرورة التحديث وما يتطلبه من عقلانية علمية وتقنية وسياسية مع ما يعنيه من قطع كامل مع الجذور الثقافية والقيم الموروثة.

وقد كان يمكن لهذه المفارقة المغاربية أن تكون مصدر قوة وحافزاً على الفعل التاريخي المتميّز في العصر الحديث، غير أن التجارب أثبتت أنّ هذه المفارقة اقتضت في غالب الأحيان (باستثناء حالة المملكة المغربية عموماً وتونس في فترة تناولها فيما بعد) إلى ضرب من الاستقطاب كامل وعقيم بين اتجاهين متناقضين كل التناقض.

إن ما نشهده اليوم في عموم المنطقة المغاربية ناتج عن هذه «الخصوصية» والتي يمكن أن نحددها في ثلاث نقاط:

1) لا يعدّ اختياراً حديثاً إلا ما كان مُقْتَبساً من التجربة الأوروبية. أما الاعتماد على الثقافة الوطنية فليس إلا ضرباً من ضروب معاكسة حركة التاريخ.

2) لا يمكن القيام بتنمية حقيقية من خارج التراث الإسلامي الذي يظلّ المصدر الأساسي والثابت لكل عمل بنائي. من ثمّ يصبح «الغرب» هو سبب تأخر العالم الإسلامي والعامل المباشر في تخلفه التاريخي.

3) كل تحديد للاختيارات العملية والميدانية في أي مجال من المجالات الحيوية يدفع إلى ردّ فعل مناقض في خصوص ذلك المجال مما يهيىء مزيداً من التصلب الايديولوجي ويحكم على ذلك المجال بالجمود وانعدام الفاعلية. وليس من الغريب بعد هذا إنْ قلنا إنّ المفارقة المغاربية أدّتْ إلى وضعية واحدة هي انعدام الحوار الداخلي بسبب هيمنة منطق الايديولوجيات الاقصائية العاجز عن أي إبداع.

وهل يبدو غريباً بعد هذا إنْ بدا الحوار بين الشمال والجنوب مجرّد أمانٍ تفتقد كل الأسس الموضوعية والتاريخية للتحقّق؟ وكذلك شأن الحوار الإسلامي المسيحي؟ وأخطر من هذا وذاك وأؤكد مصير الملايين من أبناء العرب المسلمين المستقرّين اليوم في أوروبا الغربية.

إنَّ أشكال الحوار بين الغرب «والإسلام» وإن كان موضوعاً حيوياً فإنه لا يمكن أن يُفصل عن معضلة القطيعة الثقافية داخل العالم الإسلامي نفسه وهي القطيعة التي تزداد حدّة بازدياد مؤشرات الأزمات الاقتصادية والسياسية داخل تلك البلاد. وإذا كان «المغرب» يتمتع بقرب جغرافي من أوروبا فهذا لن ينجيه من تبعات انتمائه إلى فضاء ثقافي إسلامي لم يتمكّن من تجاوز عوائقه الحضارية والتاريخية. بل العكس هو الأرجح لأن القرب الجغرافي من أوروبا ووفرة العلاقات الاجتماعية والحضارية يمكن أن ينتج عوامل تؤدي إلى مزيد من التصلب والانغلاق إن لم نُحسِن التعامل معها. وهو ما يرشّحُ البحر المتوسط إلى أن يتحول ـ حسب عبارة بعض الباحثين ـ إلى أكبر جدار سائل في التاريخ المعاصر مع كل ما يعنيه ذلك على العالم الإسلامي من جهة والأوربي من جهة ثانية.

النخب والحوار في التجربة التونسية الحديثة:

إذا إردنا تحليل معضلة انعدام الحوار الثقافي الداخلي فإن التجربة التونسية الحديثة تبدو غنيّة بالدلالات. ومن يتأمل تونس في جغرافيتها الطبيعية يجدها سهولاً واسعة شمالاً تفضي إلى فضاء شاسع منفتح على الصحراء جنوباً مع واجهتين بحريتين شمالاً وشرقاً. وبالمقارنة مع الجزائر والمغرب الأقصى لا نكاد نجد في تونس مرتفعات جبلية شاهقة إلا في الحدود الغربية مع الجزائر. وقد ساهمت هذه الطبيعة السهلة والمكشوفة مع صغر مساحتها في محدودية التنوّع الثقافي في تونس وأصبحت الظاهرة الأبرز هي نوع من التجانس جعل الأقليات الدينية أو العرقية محدودة جداً. وهذا ما يفسّر السهولة النسبية في ظهور كيان سياسي ثقافي مُمَرْكَز بتونس مقارنةً بما عرفته الجزائر والمغرب طيلة القرون الخمسة الأخيرة. أما من الناحية الاقتصادية فإن السواحل التونسية وُظِّفَتْ طيلة عهود متوالية لتنمية حركة موانيء تجارية مع أوربا في حين اختارت الجزائر علاقات صدامية مع الغرب (أوروبا والولايات المتحدة) تمثّلت في نشاط «قرصاني» اضطرّ بعض البلاد الأوروبية إلى دفع إتاوات استبعاد لضرر الإغارة على سفنها. أما المملكة المغربية فرغم نشاطها التجاري الحثيث فإنها ظلت مستعصية على الأجنبي لا تسمح بدخوله أو استقراره بها. يضاف إلى هذا عامل آخر متصل بطبيعة السلطة السياسية في تونس الحديثة وهو اصطباغها بالطابع المدني منذ انهيار العلاقات مع تركيا إثر انتكاسة

منتصف القرن التاسع عشر فقد استطاعت المدن التونسية أن تتحوّل إلى حواضر للعلم والتدريس بعد أن عرفت قرنين من الجذب الفكري والتراجع الحضاري. تكونت في تونس نَواة «مدرسة» علمية إسلامية استفادت من الروافد المصرية والتركية والمغربية لتتحول تدريجياً إلى مركز ثقل يؤثر في الرأي العام ويضغط على السلطة السياسية. لكن هذه المساعي التحررية والوطنية ستتزامن مع تحولات أخطر وأعمق تشهدها الساحة الأوربية ويكون لها التأثير البعيد على النخب المتعلمة من أجل أن تؤسس تجربة مغاربية قائمة على ثقافة التجديد. فبعد أن هدأت الصراعات الأوربية الداخلية وبانعقاد مؤتمر «فيينا» عادت أوربا إلى البحر الأبيض المتوسط والشرق قوة «حربية وسياسية يدعمها مشروع حضاري ذو طابع كوني. لذلك فلا غرابة أن عرفت تونس نتيجة هذا الانقلاب إفلاساً شاملاً جعل المؤرخين والمثقفين يطلقون على هذا القرن قرن المصاعب. لقد بدا للنخب في تونس قبيل الاحتلال الفرنسي سنة 1881 أن قولة أحد رجال الافتاء الأتراك صادقة على تركيا وعلى تونس حين أكد في نوع من الوعي اليائس: تركيا حبلى بالغرب!

عندما احتلت أوربا هذه المكانة وتحولت إلى «قدر محتوم» لا يمكن التفصّي منه كان رد فعل قسم هام من النخب التونسية منذ النصف الثاني من القرن 19 لافتاً للانتباه بوضوحه وما يفتحه من آفاق. ففي بلاد مثل تونس حيث يتيسّر للأفكار الكبرى أن تنتشر بسهولة ودون صراعات دامية، تمكنت البيئة الثقافية من تفاعل إيجابي مع تيار الحداثة رغم نسبية هذا التفاعل.

فمنذ 1830 انطلق حوار وطني محدود في أوله لكنه يطرح قضية «الإصلاح» على ثلاثة مستويات: المستوى الإداري السياسي ثم التعليمي الثقافي وأخيراً الاقتصادي والاجتماعي. أصبح سؤال الاصلاح مطروحاً منذ أن أيقنت النخب المتعلمة والسياسية أن حضوراً أوروبياً (في الجزائر 1830) عسكرياً وسياسياً على أرض عربية مسلمة مجاورة أمر لا رَادّ له وأنه يعني بالنسبة إلى تونس معالجة أكيدة. لذلك لم تتأخر التحولات الاصلاحية فأُنشئت أول مدرسة حديثة في نفس تلك الفترة شارك فيها شيوخ من الزيتونة: الجامعة الإسلامية العريقة إلى جانب أساتذة أوروبيين - إيطاليين وفرنسيين - وبمساعدة ضباط تونسيين متحمسين. كانت هذه المدرسة تواجه بشكل واضح تعليماً تقليدياً أصبح بحاجة للمراجعة وقد فتحت أفقاً سيظل يتّسع عبر السنين ليشمل فئات

غير محدودة ويُخرج نخباً من الرجال والنساء طيلة النصف الأول من القرن العشرين. على مستوى آخر سيدفع سؤال الاصلاح المُلِحُّ النخب السياسية إلى إصدار أول دستور ينظم العلاقة بين الملك والأهالي يشارك في وضعه رجال سياسة ودين. كان هذا في أواسط القرن الماضي حين لم يظهر نظير لهذا في تركيا أو مصر القطران اللذان سبقت النخب فيهما بطرح المشروع الاصلاحي. ويتواصل التحول أحياناً عنيفاً (1864) بثورة القبائل على أوضاع اقتصادية غير محتملة ثم (1879) بعصيان المجلس الشرعي والمطالبة بإنشاء مجلس شورى يساعد الملك على تسيير البلاد. ثم كان الاحتلال الفرنسي (1881) لتونس دفعاً آخر لسؤال الاصلاح أن يرتقي إلى توجه صحيفته الوطنية (1888) وله ممثلوه في العاصمة وفي أبرز المدن التونسية. ولن نصل إلى بداية القرن العشرين حتى تتبلور نواة تيار إصلاحي في تونس غيّر موقف النخبة من رد الفعل إلى بداية خطاب متميّز: هو نوع من التركيب الذي يتجاوز مخاوف المحافظين الذين يعتبرون صور الماضي هي الضامن الوحيد ضد كل انهيار سياسي ـ ثقافي ـ اجتماعي ـ ويتجاوز في الآن نفسه اختيارات نخب سياسية متغرّبة لا ترى من حل إلا الهروب إلى الأمام بتركيز خرافة الغرب: المثال الأعلى. هذا التوجه سيعرف نشاطاً حثيثاً يتحوّل معه إلى تيار إصلاحي يفرض على القوى التقليدية الدينية الفكرية والسياسية ضغوطاً حقيقية وقد برز ذلك في مجالات: 1) التعليم، 2) الاعلام، 3)الإدارة السياسية، 4) الأحوال الشخصية، 5) الاقتصادر والعمل. هذا التيار وإن ظل يدعو إلى تصفية المعتقدات والسلوك بالرجوع إلى المفاهيم والمصادر الأصلية للثقافة الإسلامية فإن المؤثر الفعلي لهذه الحركية هو الحضارة الغربية بقيمها وتجاربها. كان التيار الإصلاحي يُعيد فهم معاني الإسلام الأول وقيمه على ضوء العصر ورؤاه فقدّم للنخب المتعلمة وللمجتمع الأرضية النظرية المقبولة لاستيعاب التجرية الديمقراطية الغربية والتجربة العقلانية في الحياة الفكرية وفي بناء المؤسسات والاعتناء بالعلوم والتركيز على العدالة. إن أهم ما قام به هذا التيار هو خلق جسر بين فكر عالمي جديد وفكر عربي إسلامي أي وضْعُ قاموس للمصطلحات يمكّن من ترجمة الفكر والمنطق الغربيين إلى الفكر والمنطق العربي الإسلامي وهو المنفذ الأول والوحيد لمتابعة أحداث العصر وتطوراته. **هذا الجهد الإصلاحي المنفتح وبقوة طوَّر الحياة الجمعياتية والفنية** كما حرّك الحياة **السياسية** وجعل محور هذه الحركة المؤسسة التعليمية بخريجيها ونخبها تندفع لتصلح برامجها ورؤيتها لوظيفتها الاجتماعية. هذا التحوّل الحاسم أحسّ به المصلح الشهير المصري محمد عبده حين زار تونس للمرة الثانية

سنة 1903 واكتشف أنه وجد بها من الاستجابة لأفكاره والتفاعل معها ما لم يجده في بلده الأصلي مصر من التفهم والإقبال. أكثر من هذا فالإشعاع الاصلاحي التونسي المنطلق من مبدأ ربط الجسور مع الفكر الأوروبي والتجارب الغربي من أجل معرفة ما هو العصر وما هي مطالبه وعدّته النظرية لاكتشاف ما ينبغي أن يترتب عن ذلك بالنسبة لبنيته الثقافية الخاصة من أجل دخول فعلي في بناء تاريخي، هذا الاشعاع لن يتوقف في الحدود التونسية بل سيتجاوزها خاصة إلى النخب الجزائرية التي كانت تقبل على الجامعة الإسلامية (الزيتونة) لتحصل على العلوم اللغوية والدينية والتشريعية. وسيلمع اسم مصـ كبير في الشرق الجزائري ابن باديس (توفي 1940)، ويؤسس حركة علمية وطنية تـ قواعد يقظة ثقافية ولغوية في بلد يهدده الجهل والخرافة والمطامع الاستعمار الفرنسية. ولعل أفضل ما يمكن أن يعبر عن رؤية هذه الحركة المستنيرة المنبثقة من التيار الاصلاحي في تونس موقفها من إلغاء نظام الخلافة سنة 1924. كان ابن باديس خلافاً لعدد من العلماء التقليديين المسلمين يعتبر أن إلغاء هذا النظام شبه ـ التيقراطي مكسب للمسلمين وأنه لا بد من التوصل إلى نظام سياسي قائم على المساواة والتشاور. في تونس نفسها بلغ الانفتاح أقصاه بخريجي المؤسسة التعليمية الإسلامية أن يساهموا في بناء عمل نقابي وطني (ابن عاشور) يواجه الاستغلال الرأسمالي الفرنسي. هذا السعي الاصلاحي الذي عرفته تونس منذ أواسط القرن الماضي نذكره اليوم على أنه تعبير حيّ عرفته المنطقة المغاربية لحوار بين النخب المختلفة في مناهج تفكيرها ـ ولكنها القادرة على أي حال على تحريك الواقع الداخلي ـ وهو حوار ما كان لينجز ما أنجز إلا بشرطين متكاملين: اعتماده على الثقافة الوطنية مرجعاً أساسياً وارتكازه على الفكر الأوروبي وقيمه ومكاسبه حافزاً نظرياً وعملياً.

وهذا يقودنا إلى الإقرار بالنتائج التالية المتعلقة بهذا التيار الاصلاحي الذي مكّن المفارقة المغاربية من أن تكون عامل بناء والإسلام منطلقاً لثقافة التجديد.

(1) هذا التيار الاصلاحي سيعرف منذ نهاية الحرب العالمية الثانية وما تلاها من أحداث سياسية في تونس خاصة والمغرب عامة تراجعاً خطيراً لجملة من العوامل نشير إليها فيما بعد، وهو تراجع سيفتح الباب لمنطق القطيعة يعوض منطق الحوار. هذه القطيعة تتجلى داخلياً في انقسام تدريجي للنخب التونسية إلى شقين متناقضين قائمين على نفس المنطق الاقصائي. وهكذا «سيتفق» التقليديون والتحديثيون بصفة موضوعية على

أمر واحد هو تهميش التيار الاصلاحي وتعويضه باختيارات ايديولوجية، لا يمكن أن تنتج إلا مواقف عنيفة يحركها مبدأ نفي الآخر. فالمحافظون بعد سقوط الاصلاحيين لا يرون فائدة في أي فكر نقـدي والتحديثيون لا يرون بديلاً عن التجربة الأوروبية للحداثة.

(2) عندما انهار التيار الاصلاحي الحواري (في الداخل) وتفككت قدرته على التركيب والتجاوز أصبحت النخبة تعيش استقطاباً عقيماً، فمن جهة كانت الدولة العصرية تمثّل الحداثة باختياراتها ومشاريعها ونفوذها. ومن جهة ثانية كانت قوى التقليد مبثوثة في مجتمع لم يتمكن من متابعة كل إنجازات المشروع التحديثي في مرحلة أولى ثم لم يتمكن من الاستفادة من ثمراتها إيجابياً. لقد تبين اليوم أن ثلاثين سنة من الاستقطاب لم تُفْضِ إلى تهميش واجتثاث «المثقف التقليدي» بقدر ما مكنته من الاستقرار في صلب المجتمع. بعد غياب التيار الاصلاحي عاد التقليد كأقوى ما يكون ليتكلم باسم الحافظة الجماعية وادعاء حماية الهوية الوطنية.

(3) تثبت التجربة الاصلاحية التونسية الممتدة ما بين 1850 و1950 أن النخب المتعلمة تستطيع إنشاء حوار داخلي مبدع وأنه بقدر النجاح في إقامة هذا «الحوار ـ التركيبي» بقدر ما تتوفر الشروط للحوار مع الآخر المختلف ليس كنموذج أوحد ولكنه على أساس أنه نموذج يوصل إلى إرساء ديناميكية تجديدية خاصة منفتحة في أفقها وآليات عملها، وبالمقابل فإن ما يلاحظ من اتساع الهوة بين العالم الإسلامي بنخبه ومجتمعاته وبين الغرب لا يمكن أن يعالج إلا بإعادة الحياة إلى الحوار الداخلي المفقود أي بدعم الخط الإصلاحي والكشف عن أسباب انهياره.

من الانبهار إلى التوازن:

السؤال الذي يطرح نفسه منذ نهاية الثمانينات على الباحث هو لماذا توارى الفكر الاصلاحي الإسلامي من الساحة الثقافية؟ وهل تبخرت جهود قرن من الزمن بهذه السهولة في بلد وفر خصوصيات انفتاحية وحوارية مهمة ليعوضها منطق التصلب والقطيعة؟ مرة أخرى نتذكر خطورة ودقة الوضع الثقافي السياسي في تونس والمغرب عامة، ففي هذا الجزء من العالم العربي الإسلامي الشديد الاتصال بالغرب تكون مسألة الهوية والثقافة بحاجة إلى معالجة متيقظة جداً وإلا افضت إلى ردود فعل انتكاسية ومضرة بالمغرب والعالم العربي الإسلامي والغرب نفسه. قد سبق ولاحظنا أن المفارقة

المغاربية يمكن أن تكون مصدر قوة وثراء لكنها أيضاً يمكن أن تكون في ظروف أخرى دافعاً إلى نتائج وخيمة عبر مواقف باتة في حسمها.... ومما لا شك فيه أن ظهور حركات احتجاجية إسلامية في المنطقة المغاربية ترفض الحوار الداخلي والتفاعل الواعي مع مشروع الحداثة يعود بالأساس إلى فشل النخب المغاربية في حسن تصرفها مع وضعية جُغراثقافي دقيقة.

ولتحليل هذه الظاهرة التي تعيننا على تفسير التيار الاصلاحي وعودة القوى التقليدية بقوة في المغرب عموماً وتونس خصوصاً ينبغي أن نقول في المقام الأول إن هذا كان بتضافر اختيارات خاطئة وقع فيها التحديثيون والاصلاحيون معاً مما أدى إلى عودة الشعار القديم: «المحافظة ضمان الحرية» وبقوة أكبر أصبح اليوم واضحاً أن تهميش الفكر التقليدي ثقافياً واجتماعياً وفي المنطقة المغاربية خاصة (بل وفي كل المناطق العربية الإسلامية الشديدة الاتصال بالغرب). أمر متعذر، وإن الحل الأجدى هو منطق التجاوز القائم على استيعاب التراث وتمثّله..

لنبدأ أولاً بشرح المسؤوليات المشتركة في انهيار التيار الاصلاحي التونسي ثم نعود بعد ذلك إلى شروط الحوار الداخلي الضامن الأكيد لإيجابية النخب وجدل التجاوز والتجديد. ماذا جرى منذ منتصف القرن العشرين إلى أواخر الثمانينات منه ضمن النخب المثقفة التونسية؟ وقع التحديثيون في خطأين وكذلك حصل للاصلاحيين فجسدا بذلك من جهتيهما ما سميناه سوء تصرف في سياق جغراثقافي دقيق للغاية.

* أما التحديثيون من النخب التونسية فقد تبنت تمشياً جغرافياً سياسياً لمعالجة مسألة هي في جوهرها ثقافية ومجتمعية.

* من جهة أخرى اعتبرت أن شعار اللحاق بالأمم المتحضرة أساس مضمون لتحقيق قاعدة نمو ناجح.

ـ اعتبرت النخب التونسية التحديثية في الفترة المعاصرة أن مهمة التغيير والبناء بعد الحصول على الاستقلال السياسي ليست إلا من مشمولات الدولة العصرية الجديدة وإن الالتفاف حولها هو الضامن الأوحد لمواجهة كل قوى التقليد والتبعية والإلحاق، وقد شجعها على ذلك ما لقيته الدولة الجديدة من تأييد واسع من قبل المجتمع بمختلف فئاته

حين بدأت في تحديث المؤسسات والبرامج والاختيارات. ما نسيته تلك النخب أن هذا الاتفاق على التغيير لم ينشأ إلا نتيجة جهود التيار الفكري الاصلاحي منذ منتصف القرن التاسع عشر وأنه إنما تحقق ضمن المجتمع المدني ورغم معارضة المجتمع السياسي القديم الاستعماري أو الملحق له. كان نقل المحرور من المجتمع إلى الدولة هو الخطأ الأول الذي وافقت عليه النخب التحديثية والذي حكمت به على الاصلاح بالتراجع ثم الاندثار لأنها جعلت أن المرحلة تعتمد على قوة القرار فقط (الدولة والإدارة السياسية) وإن مهمة الحوار ضمن المجتمع. بذلك أمكن «تحييد» المجتمع فلم يعد البوتقة التي تنصهر فيها الأفكار والتوجهات الثقافية والايديولوجية. وهذا التحييد أدى إلى اقصاء الاتجاه الاصلاحي من الساحة مهملاً أثره الأساسي وهو التجاوز المستمر للفكر التقليدي، من ثمّ سهل على قوى الجمود أن تعود من جديد لتحتل مواقع تأثير لا يستهان بها.

هذا التمشي السياسي ضاعف من سلبية الاعتقاد أن موقع تونس الجغرافي يجعل مشروع نقل الحداثة أمراً ميسوراً. فوفرة الاتصالات البشرية والفكرية وتكثيف العلاقات الاجتماعية والاقتصادية بدت قادرة على كسب رهان التحديث بصفة نهائية لا رجعة فيها. هذا الاعتماد على «الآخر» القريب من أجل حسم إشكالية هي بالأساس ذاتية وداخلية لم يكن موفّقاً. ولئن أصبح للتحديث على صعيد الواقع أثر لا شك فيه فإنه أعجز التيار الاصلاحي مع ما يرتبط به من خلفية ثقافية وما يفتحه من إمكانية التجديد من داخل المنظومة الإسلامية ووصمه بسِمَة التفكك حاكماً عليه بالاختفاء موفّراً بذلك حظوظاً أخرى للتيار التقليدي في الانتعاش ورد الفعل.

ـ هل كان ينبغي أن يقع إهمال هذا «الآخر» وتجاهل الموقع الجغرافي للمغرب «القريب» من الغرب؟ نسرع بالإجابة ونقول إن هذا «الآخر» ينبغي أن يكون حاضراً ثقافياً لكن ليس على أساس أنه قوة تحصين سياسي داخلي... بل على أساس المثاقفة وهو الأساس الذي أهملته النخب التونسية التحديثية فوقعت في خطأ ثان.

كيف كانت طبيعة تعامل النخب التونسية بالثقافة الأوروبية في الفترة التي سبقت الاستقلال السياسي ثم التي تلته؟ كان جهد المثقفين كبيراً من أجل الأخذ بحظ وافر من مكاسب الإنسانية في الفلسفة والتاريخ وسائر العلوم الانسانية. لكن هذا الجهد على أهميته قام على أساس التماهي مع الغرب أي الاقرار الثابت بمركزية أوروبا وادعائها

الاشراف على التاريخ. أصبحت النخب تتعامل مع «الآخر» على نفس الصورة التي يريد هذا «الآخر» أن يرى فيها نفسه ويرى بها الآخرين. بذلك استقر في وعي النخبة أن من لا ينتمي إلى المساحة الثقافية الغربية لا يملك مجالاً للنمو والتطور وأن كل خروج عن الأطر والمعايير التي حددتها أوروبا لنفسها ولشعوب الأرض لا يحقق أي اكتساب للحداثة. بهذه الرؤية أصبحت النخبة تعيش حالة «انبهار» في علاقتها بالآخر الأوروبي وهي حالة ولدها مبدأ «نفي الآخر» الذي كرّسته الفكرة الأوروبية القائلة بعدم توازي الثقافات البشرية والذي انعكس لدى عدد من المثقفين المغاربة التحديثيين في مبدأ «نفي الذات». شعار اللحاق بالغرب والتماثل معه تحوّل لدى هؤلاء اختياراً ثقافياً صارماً أسقط المرجعية العربية الإسلامية وما ترتبط به من حافظة جماعية وانساق في أزمة هوية فاتكة إذ التماهي مع «الآخر» مهمة مستحيلة لا توصل إلاّ إلى الاستلاب الثقافي المؤدي إلى عجز عن انتاج القيم الجديدة أو المتجددة. وهو الاستلاب المسؤول عن السمة الطفيلية للحداثة في البلاد العربية الإسلامية، فهو الذي دفع النخب إلى التخبط في أزمة إبداع متواصلة زادها استفحالاً عقلية السهولة التي تسوغ استهلاك القيم الثقافية المنتجة في المغرب.

أخطر ما تولّد عن هذا «العقم» هو عدم ولوج آليات تجديد الضمير الشعبي وغربتها المتزايدة في المجتمعات التي ظنت نخبها أن التنمية مرادف للتنميط الثقافي، وأنه من موقع السلطة السياسية يمكن تجاوز قضية التطور الحضاري وما تتطلبه من «حوار» مجتمعي وتفاعل داخلي.

* إذا نظرنا من جهة التيار الاصلاحي ـ الحواري وجدنا أنه يتحمل جزءًا هاماً من مسؤولية تراجعه وتركه المجال لانبعاث القوى التقليدية من جديد مع نفس نضالي لا قِبَل للتحديثيين بتهشيمه خاصة إذا لم يجد بديلاً فكرياً يحدُّ من انتشاره وتفشيه. يمكن القول إن الاصلاحيين خسروا مواقعهم في الساحة الفكرية الثقافية لسببين رئيسين:

أولاً: لأنهم لم يحددوا بالدقة المطلوبة وضعية المثقف في المجتمع، فالذي يعطي للمثقف مشروعيته وتمثيليته هي المضامين الفكرية والثقافية لمعرفته مرئية في السياق الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. إلا أن المشروع الإصلاحي إذا نظرنا إليه من هذه الزاوية فإنه يبدو كعملاق قدماه من فخار وذلك لأنه ليس إلا نتيجة نشاط ثقافي وفكري مقطوع

عن تحوّل اجتماعي وقاعدة اقتصادية تدعمه.

أما هشاشة الانتماء الاجتماعي للنخبة الاصلاحية فإنها تعود بنسبة كبيرة إلى الاختراق الأوروبي للمجتمع التونسي وما آل إليه من تكسر داخلي بدأ منذ 1830 وظل متصاعداً حتى منتصف القرن العشرين. لقد اكتسح الحضور المادي الأوروبي مجالات التجارة والصناعة والفلاحة والتعامل المالي إلى إفلاس الاقتصاد الوطني مفجراً البنية الاجتماعية التقليدية التي كانت تدعمه ومعوّضاً إياها بمسالك جديدة أنتجت الاختلال الوظيفي للنسيج الاجتماعي وللحركة الاقتصادية. لم تكن النخب الاصلاحية وما استنبطته من قيم ورؤى تتويجاً لتطور تاريخي عرفه المجتمع التونسي فضلاً عن أن تكون قادرة على إعادة تركيب العلاقات الاجتماعية والسياسية وهذا ما طبع التيار الإصلاحي بسمة التخبوية والقابلية للاندثار.

ثانياً: كان التوجه الإصلاحي في المغرب عامة وتونس خاصة بوضعه الجسور مع الفكر الأوروبي ومع تجاربه السياسية والاجتماعية قد قام بعملية «طَقْسَنَةٍ» ضرورية للفكر العربي الإسلامي. اقترب من مفاهيم العصر وشارف المكاسب النظرية والقيم الكونية المستحدثة، غير أن الجسور على أهميتها في التطور الحضاري تستنفد أغراضها إن هي عجزت عن صياغة جديدة للمفاهيم الموروثة على ضوء الحاجيات العصرية، هذه الطقْسَنَةُ لا يمكن أن تكون إلا تمهيداً لانطلاق وعي تاريخي وفكر نقدي قادر على مزيد من الانتماء للمشروع الثقافي والحضاري للأمة باكتشاف آلياته وأنماطه ومواطن التعثر فيه من أجل إبداع حضاري، فالاصلاح ينبغي أن يفتح طريقاً للنخب ضمن حركة مزدوجة تبدع حاضراً عندما تعي الماضي وتعيد للوعي العربي الإسلامي توازنه المفقود. لكن لا شيء من هذا التوازن أمكن أن يتحقق لافتقاد المنهج التاريخي التجاوزي الذي تتطلبه مرحلة ما بعد التقارب بين «الأنا» و«الآخر». ظل الانتماء إلى الثقافة الإسلامية يقفز على الأهم أي على التواصل المُثري مع الماضي وذلك لأن العلاقة بالفكر الأوروبي كانت على أساس أن مكاسبه نهائية فلم تظهر محدوديتها التاريخية وتناقضاتها الداخلية. لم يورث التعامل مع الحداثة الأوروبية المنهج الاصلاحي القدرة على إعادة الفاعلية للذات لأنه لم يتوصل إلى منطق الحداثة الداخلي وديناميكيتها. انتهى الفكر الاصلاحي إلى نفس الموقع الذي بلغه التحديثيون الحرفيون الذين نمّطوا الحداثة في حين كانت في جوهرها طاقة جدلية إحيائية تمكّن من اكتشاف خاصيات الثقافة الوطنية

وتدفع من ثمّ المجتمع إلى حراك يستوعب الحضارة من أفق الثقافة الخاصة وانطلاقاً من أطرها ومنطلقاتها الذاتية.

يبقى سؤال أخير متعلق بتجاوز هذه المعوّقات التي لا تتعلق بقطر مغربي بذاته بقدر ما تتصل بالمنطقة المغاربية بل بكثير من البلاد الشرقية التي لها تجربة خاصة ومتطورة مع الحداثة الغربية. وأول ما يتضح أن مشكلة الحوار بين العالم الإسلامي الغرب تتطلب من أجل انطلاقة بالمعنى الصحيح «حواراً داخلياً» بين النخب المغاربية تتجاوز الاختيارات الايديولوجية والمصالح السياسية الضيقة وعوائق الماضي. لكن هذا الحوار يحمّل في الوقت نفسه الغرب مسؤوليات كبرى. فبقدر ما يكون إرساء قواعد للحوار الداخلي في البلاد العربية عموماً أمراً هاماً بقدر ما ينبغي ارساء قواعد تحقق نِديّة الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي وفي هذا السياق يجدر بنا أن نذكّر بالملاحظات التالية التي تساعد على وضع شروط للحوار بين الداخل والخارج.

(1) يعسر تناسي قرون من العلاقات الصدامية بين الضفة المسيحية ثم الاستعمارية للبحر المتوسط والضفة العربية الإسلامية، لذلك فقد اقتصرت العلاقة بين الضفتين في الفترة المعاصرة وفي صفوف عدد من المثقفين على الاهتمام بما يؤكد منطق الإقصاء في الفكر الأوروبي أو العربي الإسلامي. هذا «التجاهل العدائي» يزيد من جهل كل طرف بالآخر ثقافياً وحضارياً.

(2) يتطلّب الارتقاء بالعلاقات بين الضفتين في اتجاه إيجابي تعميقاً لإشكالية «الآخر» في الثقافة الأوروبية الحديثة، ذلك أن جذور هذه الإشكالية ترجع إلى عصر الأنوار وما صاحبه من صراع القوى العلمانية الناشئة في مقاومة الاستبداد وهيمنة الكنيسة. لكن مرور قرنين من الزمن جعل تلك العلمانية تتحول إلى ايديولوجية تعقلن ثقافة الاقصاء رافضةً الاعتراف بحقوق «الآخر» المنتمي ثقافياً إلى الضفة الجنوبية للبحر المتوسط. بذلك انقلبت العلمانية من طاقة إنماء للاختلاف الثقافي إلى قوة تسلب المختلفين ثقافياً مرجعيتهم.

(3) ينبغي أن نذكّر أخيراً أن المنطقة المغاربية كانت طيلة قرنين من الزمن شديدة الحرص على التفاعل الثقافي مع أوروبا غير أن هذه الحركية تبدو اليوم متوقفة لتركيز الغرب على التنمية الاقتصادية أساساً وهو تركيز قصر تأثير هذا الآخير على مجال

الانتاج والاستهلاك، وأفضى إلى أكبر عملية اقصاء للبشر في الغرب والجنوب على السواء. لقد صار الإنسان كئيباً في كل الرقاع الثقافية بالعالم أمام هذا الاقصاء الذي أتت به الليبرالية والتي لن تزيد الهوة إلا اتساعاً بين الشمال والجنوب. فكيف يمكن أن نستغرب بعد ذلك انصراف عدد هام ومتزايد من الشباب المغاربي عن الثقافة الأوروبية منساقاً مع تيارات احتجاجية فاقدة لكل بديل ثقافي أو رؤية حضارية؟

إن الاستقالة الثقافية للغرب المعاصر وخاصة بعد سقوط المعسكر الاشتراكي جعل وجهة خطابه للعالم تتجه أكثر فأكثر إلى المقولات العنصرية المتطرفة.

إن المصاعب أمام الحوار ببعديه الداخلي / والخارجي جسيمة ومتعددة الأبعاد على الجامعي والمثقف أن يحمل مسؤوليته فيها من أجل وعي بالآخر يفرز وعياً بالذات قادراً على الاضطلاع الإيجابي بالاختلافات الثقافية.

الدروز: التشتّت والهوية
سوريا وفلسطين ولبنان

هدى رزق

تكاد تكون العصبية الدرزية تاريخياً القوة المعاكسة الوحيدة للغلبة المارونية. وقد استمرت سياسة الكيان لفترة طويلة تتمايل على ايقاع تجاذبات الجبل بين الطائفة الصاعدة المستفيدة من قدوم الجديد الغربي والطائفة التي اصرت بعناد على الثبات في مواقعها رغم الضربات القاسية التي طالت نسيجها الداخلي و بنيانها التاريخي.

وقد واجهت الطائفة الدرزية، ضمن هذه الموازين المستجدة التي تميل بشكل واضح لغير صالحها، مشكلةً مهمة وهي البحث عن مصادر القوة والفعالية السياسية الاجتماعية. وهذا ما يفتح عدة مسائل امام اي بحث حول واقع الدروز راهنًا:

ـ **المسألة الاولى:** قدرة هذه المجموعة على هذا التعامل مع الانتشار في الكيانات المستجدة، رغم ما يفرضه هذا الانتشار من حدود تجزيئية وأزمات متفاوتة وعدم تحوله مصدر للشتات والتشرذم؛ فإلى اي مدى استطاعت الزعامات الدرزية الاضطلاع بهذه المهمة؟

ـ **المسألة الثانية:** وتتعلق بقدرة هذه الزعامة على أن تعكس قوة الطائفة الداخلية، وكأنما بعدسة مكبرة ما هي هذه العدسة؟ افلا يكون الحزب الحديث قد لعب بالنسبة لزعيم الطائفة الحديث / القديم دور هذه العدسة السحرية التي تفصل الداخل الطائفي عن الحقل السياسي الخارجي حيث يجدُّ الفصل للاحتفاظ بالقوة الطائفية كطاقة سيالة،

وتوصله بالخارج حيث يكون الوصل ضروريا للتحكم بمعطيات الظرف السياسي الكياني؟...

ينطلق هذا البحث من هذه الافكار التي لا تزال في طور الاعداد والتبلور لقراءة أولى للواقع السياسي الذي عاشته الطائفة الدرزية في سوريا وفلسطين ولبنان خلال تحول هذه الولايات او الامصار إلى كيانات / دول حديثة ...قراءة تسعى إلى اكتشاف المؤتلف التاريخي الذي يجعل الدروز جماعة (طائفة أو عصبية) والمختلف المفروض من الخارج من خلال التجزئة والعنف.

وايضاً إلى أي مدى ظل في الحقيقة هذا المفروض خارجياً، أو بتعبير آخر إلى أي مدى لم تعين الحدود الحقوقية حدوداً فعليه تفكك الحقل السياسي وتكثر الهموم السياسية وتضعف الانتماءات وتغيب الهويات.

لمحة تاريخية

لعب الدروز دوراً بالغ الاهمية في تاريخ لبنان الحديث، ذلك انه لا يمكن رؤية تشكل الكيان اللبناني خارج اطار النزاعات الدرزية المارونية على السلطة في ظل المتغيرات الاقليمية وجود الردع المصري 1832 - 1842، استيلاء محمد علي باشا على سورية وما رافقه من مشروع تحديثي لاقى في البداية دعماً اوربياً واضحاً[1]. وفي هذا الإطار نفسه تطرح استعانة الأمير بشير بسلطة محمد علي باشا لضرب بشير جنبلاط الصديق / العدو الذي اعدم في عكا عام 1825 تساؤلاً حول العصبية الدرزية المنقسمة على نفسها بين اليمنيين و القيسيين والتي سمحت للامير بشير بتولي زمام السلطة ، ويطرح بالتالي مسألة المتغيرات التي طرأت على الواقع السياسي للطائفة الدرزية والتي ألقت بثقلها على المرحلة التي تلتها وتمثلت بمتغيرين اثنين: سياسي واقتصادي .

المتغيرالاول:

وهوانتقال السلطة من الدروز إلى الموارنة عبر استعانة الأمير بشير بالردع المصري إقليمياً، وبالموارنة محلياً. بعد خلافه مع بشير جنبلاط الذي آزره ليحكم ففقد بذلك الاجماع الدرزي على زعامته[2]. ولعل نزوح الدروز من جبل لبنان في تلك الفترة، أثر الاضطهاد السياسي، قد شكل أحد أهم أسباب اختلال ميزان القوى لمصلحة الموارنة، حيث أصبح الشوف الذي عرفه المؤرخون باسم جبل الدروز جبلاً درزياً مسيحياً،

(1) د. عباس أبو صالح: «التاريخ السياسي للامارة الشهابية في جبل لبنان (1697-1842) ص .189. انظر الامير حيدر الشهابي «لبنان في عهد الأمراء الشهابيين» الجزء الثاني 1969 بيروت منشورات الجامعة اللبنانية، ص .160

(2) د. أسد رستم: «بشير بين السلطان والعزيز» ـ منشورات الجامعة اللبنانية قسم الدراسات التاريخية بيروت، 1956

وغدا عدد الدروز فيه أقل من الموارنة ولم يعودوا تلك القوة العسكرية الضاربة في الساحل الشرقي للمتوسط والجبال المطلة عليه كما كانوا في عهد المعنيين، كما أن هجرة اليد العاملة المارونية إلى تلك المنطقة أثرت على المعطيات المستجدة(1).

المتغير الثاني:

إتسمت مرحلة (1840 - 1860) بتغيرات اقتصادية أثرت على الدينامية الداخلية للطائفة المارونية التي تمردت بمساعدة الكنيسة على النظام المقاطعجي (ثورة طانيوس شاهين - 1858) وشجعت الفلاحين الموارنة على تربية دود القز وإنتاج الحرير لمصلحة المصانع الأوروبية محدثة نمطاً جديداً في العلاقات الإجتماعية شكل بديلا لنمط العلاقات المقاطعجية القائمة(2).

غيران سؤالاً يطرح نفسه هنا وهو: لماذا لم يحاول الدروز تغيير علاقاتهم الإجتماعية أو الثورة عليها؟ أو لماذا لم يثر الفلاحون الدروز في زمن عاميات الفلاحين الموارنة؟ ربما لأن الدروز كانوا يرون من موقعهم الدفاعي في أية انتفاضة داخلية مغامرة خطرة وتبديدا للقوة وإضعافاً للحمة الضروريتين للصمود في مواجهة الخارج. وقد جاءت احداث 1840 -1860 التي طالت مناطق خارج جبل لبنان كتعبير عن هذا الاختلال العميق الناتج عن تفاوت أزمان الطائفتين وتعاكس اتجاهيهما، وقد تحولت الانتصارات العسكرية الدرزية في اطار هذا التنازع بين العلاقات القديمة والماركنتيلية المسيحية إلى هزائم سياسية - لمصلحة موارنة الجبل - سرّعت بتمحور الحل حول القائمقامية كصيغة لإنهاء أحداث 1860 الدامية وبتدخل الدول الأوروبية الخمس وعلى رأسها فرنسا، وذلك لتحضير اقتسام مراكز النفوذ ورسم المشاريع السياسية الجديدة التي تبلورت بعد الحرب العالمية الأولى، فيما شكل تبني بروتوكول 1864 للنظام الطائفي كبديل للنظام المقاطعجي، النواة التي تمحور حولها انشاء دولة لبنان الكبير(3).

الواقع السياسي للدروز في سوريا

1 - النزوح الدرزي

شكل التجمع الدرزي في جبل العرب، في سوريا، مأوى للدروز الهاربين من الظلم السياسي الذي لحق بهم في فترات متقطعة من تاريخهم، ومن المرجح حصول الانتقال

(1) Dominique Chevallier: «La Sociéte du Mont-Liban à l'époque de la révolution in dustrielle en Europe». Edition Geuthner Paris 1971.

(2) دومينيك شوفاليه: نفس المرجع.

(3) كمال الصليبي: «تاريخ لبنان الحديث» بيروت منشورات النهار، 1969.

الدرزي الأول إلى الجبل قبل عام 1710 وربما كان لحصول النزوح اليمني أثر موقعة عين داره تأثير في اعتباره أول نزوح في نظر بعض المؤلفين.

إذا كان المؤرخون لا يجمعون على أن الحمدانيين هم الرواد الأوائل فهم يجمعون بالمقابل على أنهم المؤسسون الحقيقيون الذي ثبتوا اقدام الدروز في الوطن الجديد خاصة بعد انحسار النفوذ الدرزي في حلب وفي الجبل الأعلى أثر قضاء الدولة العثمانية على علي جنبلاط باشا[1]

ويشكّل التفاف الدروز إلى بعضهم البعض ظاهرة ملفتة، إذ تجلت الروابط التي لم تنفصم، بين دروز جبل العرب ودروز لبنان في الاحداث التي عاشها الفريقان، بمساعدة دروز الشوف ووادي التيم لدروز الجبل الثائرين على ابراهيم باشا عام 1873، ومساعدة دروز الجبل لدروز لبنان في الحوادث الطائفية عام 1841- 1860 اضافة إلى حصارهم لعمر باشا النمساوي في بيت الدين عام 1842، وفي اشتراك دروز الغوطة ووادي التيم والشوف في ثورة [2].

هل يعني ذلك أن جبل الدروز كان يملك قدرة على التحرك ونوعا من الاستقلالية عن السلطنة العثمانية؟

لقد تميزت علاقة الجبل بالعنف والعداوة ضد العثمانيين الذين حاولوا تطويعه وضرب المنحى الاستقلالي فيه. وكانت حملة سامي باشا الفاروقي عام 1910 من أقسى الحملات التي أخضعت الجبل بعد صراع بين الحوارنة السنة الموالين للعثمانيين ودروز الجبل حيث لعب العامل الطائفي دوراً مهماً في إشعال الفتنة[3].

جبل الدروز بين الحكومة العربية والإنتداب الفرنسي

حملت العداوة تجاه العثمانيين قسماً من الدروز على الوقوف إلى جانب فيصل وعلى رأسهم سلطان الأطرش الذي ساهم في إجلاء الترك عن حوران ودمشق وأصبح بذلك من أهم مساعديه. أمّا سليم الأطرش الذي أغدق عليه جمال باشا المال فقد بقي مخلصاً للترك إلى حين اندحارهم وجلائهم فانضم إلى مشاريع الانتداب الفرنسي.

(1) الأمير حيدر الشهابي، ص، 731... وما بعدها.
(2) د. عباس أبو صالح وسامي مكارم «تاريخ الموحدين الدروز» ص . 196 بيروت منشورات المجلس الدرزي للبحوث والانماء، 1980.
(3) محمد كرد علي «خطط الشام» ج 3، ص. 78.

انقسم الجبل إلى فريقين[1]:

- فريق وقف مع الفرنسيين وسعى إلى دولة مستقلة لجبل الدروز ودعم الاتفاق الدرزي الفرنسي الانفصالي وعلى رأسه فارس بك الأطرش وسليم الأطرش.

- وفريق بقيادة سلطان الأطرش وقف إلى جانب الحكومة العربية التي دعمها الإنكليز، وما لبثوا أن تخلوا عنها عند إفتضاح أمر اتفاقية سايكس - بيكو على يد البلاشفة. لقد تمثلت طموحات سلطان الأطرش بالوحدة العربية وجعل الدروز أبطال العروبة ودمج الجبل في دولة عربية واستيعابهم في استراتيجية سياسية تؤكد هويتهم العربية.

وبهزيمة الثورة العربية تمكن الفرنسيون من إنقاذ مشروعهم في الجبل ألا وهو عقد إتفاقية تقضي باعطاء الدروز إمارةً مستقلة تتمتع بحكم ذاتي تحت الإدارة الفرنسية يرأسها حاكم درزي ينتخب لمدة أربع سنوات، تعاونه لجنة إدارية مؤلفة من مندوبين يعينهم الحاكم الفرنسي. وعين سليم الأطرش لهذه الغاية.

لم تظهر بوادر الصراع الذي دار في الجبل بين سلطان والفرنسيين إلا عند احتماء أحد أصدقائه المطلوبين من الفرنسيين في دارته. لم يحترم الفرنسيون تقاليد الجبل، فقبضوا على الضيف في منزل سلطان مما دفعه إلى مواجهتهم في السويداء. ولم تنجح وساطة سليم الأطرش في لجم سلطان وتغيير سياسته[2].

الثورة السورية الكبرى 1925 -1927

هل كان الانقسام الحاد الذي شهده الجبل نتيجة الصراع الفرنسي الانكليزي؟

أثار دعم الانكليزي للحكومة العربية قلقاً في الأوساط العسكرية والدبلوماسية الفرنسية حسمته هذه الأخيرة باعلان انتدابها على سوريا ولبنان والمناطق الخاضعة لها، وذلك بموجب اتفاقية سايكس - بيكو ودفع الدروز ثمن تناقض الاستراتيجية الإنكليزية مع السياسة الفرنسية، إذ تعرضت الوحدة الداخلية للطائفة للشرذمة ولم تتوحد إلا عندما انكشفت الاستراتيجية الفرنسية الرامية إلى القبض على زمام الامور في الجبل

(1) انظر: منير الريس: «الكتاب الذهبي لجيوش الشرق».
الجنرال اندريا: «الثورة الدرزية». حسن البعيني: «جبل العرب صفحات من تاريخ الموحدين الدروز» منشورات عويدات دار النهار للنشر. الخ...
أدهم الجندي: «تاريخ الثورات السورية».

(2) Edmond Rabbat: «Revue Historique» No 542 (l'Insurrection Syrienne 1925-1927) p.405.

واستعمال مؤيديها لشق وحدة الصف الدرزي، فعملت على تأليب العائلات ضد بعضها البعض وحرضت الفلاحين ضد اسيادهم واجبرت العائلات على شق الترع والطرقات[1].

انفجرت الثورة في الجبل وقادها سلطان الأطرش وامتدت إلى الغوطة وعمت كل الحدود اللبنانية ـ منطقة البقاع ـ بعلبك ـ عكار الخ... كما عمت المدن السورية وعمل السوريون على نشر تفاصيلها وايصال صوتهم إلى عصبة الأمم وإلى الصحف الإنكليزية والإلمانية[2].

حاولت وزارة الخارجية الفرنسية تصوير ما يجري على أنه مسألة درزية إنفصالية ومسألة إقلمية متخلفة ترفض التحديث والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية الرأسمالية.

لكن الواقع السياسي العسكري جاء على عكس ذلك وما لبثت فرنسا ان ضربت الثورة في الأطراف واخمدتها في المركز بعد سنتين من القتال.

وقد أثار لجوء سلطان الأطرش وبعض معاونيه إلى الحجاز وبعدها إلى الزرقاء في الأردن تحت حماية الملك عبدالله[3] الشكوك حول هوية هذه الثورة وعمالتها للإنكليز كما تدعي بعض الدراسات الفرنسية والتي تدور في فلك الإستشراق الفرنسي، والتي ترمي إلى إزالة تهمة سوء الإدارة السياسية عند الفرنسيين وإلى تغييب كل العوامل الداخلية للثورة وأسبابها الموضوعية بتصوير الشعوب كأدوات تتحرك بإرادة دولية، لاغية بذلك إرادتها، مختزلة تاريخها بتاريخ الاجهزة. ولكن رغم ذلك، يطرح هرب الثوار إلى فلسطين والزرقاء الواقعتين تحت الإنتداب الإنكليزي سؤالاً حول الدور البريطاني في تلك الحوادث.

لقد لعبت إنكلترا دوراً تحريضياً في الثورة، لكنها ما لبثت أن اتخذت موقفاً حيادياً أثر الإتفاقات التي عقدتها مع فرنسا. وعندما اشتدت هذه الثورة وأخذت طابعاً وحدوياً لإمتدادها عبر الحدود اللبنانية ومعنىً رافضاً للكيانات الحقوقية السياسية المعلنة في سايكس ـ بيكو التي بموجبها اقتسمت إنكلترا وفرنسا المنطقة المعلنة في نفوذ خاضعة لسلطتها، بادر الانكليز إلى الاتفاق مع الفرنسيين على اقفال المجال العربي بوجه الثوار

---

(1) وثائق وزارة الخارجية الفرنسية Laurent et Annie Chabry: politique et Minorités au proche- orient p.208.

(2) تولى الأمير شكيب الدفاع عن الثورة في جنيف وفي عصبة الام.

(3) البرت حوراني: (لبنان وسوريا) أكسفورد، منشورات الجامعة لندن 1946.

وتسليمهم[1].

الجبل في السياسة السورية:

لقد شهدت الساحة السورية بعد الحرب، العالمية الثانية صراعات على السلطة لم يبق الجبل بمنأى عنها، ولم يعد سلطان الأطرش إلى الجبل إلا عند صدور العفو عنه عام 1936.

في عام 1945 أصبح الجبل جزءاً من سورية فاقداً ما يشبه الحكم الذاتي الذي تمتع به أيام الانتداب. ولم يكن ذلك في صالح نشوء علاقات طيبة مع الحكومة السورية التي جاءت بعد الحرب، اذ فرض الجبل ثقله السياسي والمعنوي على دمشق وحكامها في تلك الحقبة.

وفي عام 1947 حاول شكري القوتلي لجم نفوذ آل الأطرش في الجبل بمؤازرة الملك ابن سعود بعد إقناعه بأن الدروز يسعون لتنصيب عبدالله ملكاً على سورية[2].

لقد أثار القوتلي نقطة ضعف آل الأطرش في الجبل، مشجعا الفلاحين على النهوض ضد أسيادهم. فنظم هؤلاء حركة سميت «بحركة الشعبين» وقد ساندهم آل أبو عسلي، فأشعلت النار في بيوت آل الأطرش في ستة من قراهم وطالبت هذه الحركة سلطان في معقله (القرية) بالاستسلام. فما كان من سلطان إلا أن عقد مجلس حرب واستدعى المحاربين من رجاله بقيادة حسن الأطرش وهزم الثائرين في معركة قرب قرية بكا[3].

والمهم هنا أن هذه الأحداث تطرح بنية التركيبة الاجتماعية لآل الأطرش وعلاقتهم بفلاحيهم، إذ مما لا شك فيه أن ثورة الفلاحين غير منفصلة عن الاضطهاد الذي تمارسه العشيرة الحاكمة والتي بقيت نظمها خاضعة للعلاقات الإقتصادية القديمة (المرابعة والمحاصصة). فأي تطور سياسي لا يتوافق مع تغيير في البنية الإقتصادية والعلاقات الإقتصادية والعلاقات الإجتماعية يعرض المجتمع للتفكك، ولا يمكن تفسير اندفاع الدروز نحو الجيش الا بمحاولتهم التخلص من السلطة العائلية والانتقال إلى سلطة الدولة أي فك الارتباط مع منطق العشيرة. صحيح أن مفهوم «الدولة» لا ينطبق على

---

(1) الجنرال اندريا: الثورة الدرزية، ص 204.

(2) Laurent, Annie Chabry: «Politique et Minarités au proche- Orient» Edition Maisonneuve et Larose p.211,.

(3) باتريك سيل: «الصراع على سوريا»: يدعى حسن الأطرش بأن وزير الدفاع السوري انتظر نتيجة المعركة بصحبة فوج من قوات الحكومة على مسافة عشرين ميلاً متحفزا لاحتلال الجبل وطرد آل الاطرش منه.

دول الشرق الاوسط، ولكن أليست الأنظمة العسكرية في العالم الثالث هي أقصى ما توصلت إليه هذه البلدان هذه البلدان في تطورها مع الاستعانة بالايديولوجية القومية في عالمنا العربي؟ في محاولة لاستبدال العصبية القبلية بالعصبية الدينية والانتماء القومي: العروبة والاسلام.

لقد أضعفت المؤامرة الفاشلة على الجبل موقف القوتلي وساعدت على انجاح انقلاب الزعيم، غير أن هذا الأخير مالبث أن اصطدم بعداء الدروز، ولقد كان للضباط الدروز اليد الطولى في اسقاطه، اذ اختير الملازم الأول فضلا لله أبو منصور لاغتياله[1] هذا، علماً بأن العراق كان ضالعاً في هذا الانقلاب.

دعم الدروز الزعيم في البداية، ولقد اجتمع بالوجيه بالدرزي حسن الأطرش الذي وعده بالدعم ضد القوتلي ولكنه تحول إلى مصر والسعودية وأضاع ولاء الدروز له، ثم ساورته الشكوك في تآمرهم عليه فأرسل قوة إلى حامية جبل الدروز وألقى الرعب في نفوس سكانه.

لم تكن علاقة الشيشكلي بسلطان الأطرش ودية وقد ساءت عندما قبض على منصور أحد أبناء سلطان بتهمة الإشتراك في تظاهرة بعثية ضد الشيشكلي نفسه[2].

ولا بد هنا من التذكير بأن الإتفاق الذي تم بين أكرم الحوراني والقيادات السورية مع حسن الأطرش ركز على أن إشارة البدء بالإنقلاب على الشيشكلي يجب ان تنطلق من جبل الدروز[3].

وقد أدى قيام حزب البعث بتوزيع منشورات في الجبل ضد الشيشكلي في محاولة واضحة لقيادة حركة المعارضة إلى كارثة. ذلك أنه تم توقيف الوفد الدرزي الذي كان في زيارة إلى دمشق وحوصر سلطان في بيته في «القرية» وتم إرسال قوة إلى الجبل واعتقل حسن الأطرش وقامت المظاهرات السويداء ضد الحكومة التي أرسلت قوة اصطدمت مع الأهلين وأتهم الجبل بالتعامل مع الإسرايئليين وبحيازة أسلحة إسرائيلية. (وهنا لا بد من التنويه بأنه، وخلال حرب الإستقلال 1947 التي أحدثت فضيحة كبيرة في سوريا، كشفت عن تقاعس المسؤولين في الحكومة السورية آنذاك)[4]. طرد الدروز

---

(1) باتريك سيل: «الصراع على سوريا»: كان لهؤلاء الضباط الدروز علاقات وثيقة بالحزب القومي السوري.

(2) نفس المرجع، ص. 54.

(3) اكد الزعيم شوكت شقير بأن المعلومات الواردة آنذاك الى الشيشكلي تؤكد بأن خصومه يخططون للقيام بعصيان في الجبل يهدد البلد بأكمله.

(4) اتهامات بالرشوة وجهت الى الحكومة ـ باتريك سيل ـ «الصراع على سوريا» ص .55.

الشيشكلي من قرية «بيت الجن» في فلسطين[1] وكذلك انقسمت الفرقة الدرزية على بعضها مما جعل الشيشكلي يوجه اتهاماته إلى الدروز ويحقد عليهم، فاضطر الزعماء الدروز للهرب إلى الأردن عابرين الحدود أثر المذابح في الجبل.

لقد ولد وضع الشيشكلي غير المستقر العنف في الجبل وأعلنت حالة الطوارىء في كل أنحاء سورية وتم إلقاء القبض على أربعة وعشرين من القادة السياسيين[2].

وقد برز تعاضد الطائفة الدرزية في لبنان مع دروز الجبل من خلال موقف كمال جنبلاط الذي هاجم الشيشكلي في مؤتمر صحفي عقد لهذه الغاية والذي نتج عنه إغلاق الحدود السورية اللبنانية.

نُفي الشيشكلي بعد الإنقلاب عليه إلى السعودية ومالبث أن قتل في البرازيل على يد أحد الشبان الدروز[3].

احتفظ دروز الجبل بمكانتهم كقوة ضاربة وكنقطة ارتكاز في العلاقة مع دمشق غير أن هذه الوضعية لم تدم طويلاً وذلك نتيجة:

1ـ لقلة عددهم.

2ـ بسبب استيعاب النخبة المقاتلة والمثقفة ضمن استراتيجية الدولة. فلقد انخرط الدروز في البداية في «حزب الشعب» وفي «الحزب القومي السوري». وما لبثوا أن استوعبوا في حزب البعث (إنخراط عدد كبير من الضباط في الجسم العسكري).

ولقد قاد سليم حاطوم عام 1966 انقلاب صلاح جديد ولكن عندما لم يكافأ حاطوم على ما قدمه من مساعدة اقدم على محاولة فاشلة للانقلاب على صلاح جديد[4]. اساءت إلى الجسم العسكري الدرزي، إذ تم إقصاء عدد كبير من الضباط الدروز فيما استقال القسم الآخر أما من بقي فشارك بخطوة الرئيس حافظ الأسد التي أطاحت بصلاح جديد عام 1970.

وهكذا دخل الدروز في منطق الدولة الحاكمة على الصعيدين الحزبي (البعث) والعسكري. وأصبح تعاطفهم مع دروز لبنان خاضعاً لمنطق الدولة وسياستها.

(1) غالب أبو مصلح: «الدروز في ظل الإحتلال الإسرائيلي»، منشورات مكتبة العرفان.

(2) كان بين المعتقلين: صبري العسلي من الحزب الوطني ـ رشدي الكيخيا ـ علي بوظو ـ شاكر العاصي ـ منتصر وعادل الاتاسي من حزب الشعب ـ اكرم الحوراني وزعيمي البعث عفلق والبيطار.

(3) قتل على يد نواف الغزالي ويقال انه قتله بعد عشر سنوات انتقاما للمذابح الدرزية في الجبل.

(4) باتريك سيل: الصراع على سوريا.

الموقع السياسي للدروز في فلسطين

إذا كانت الحروب والانتفاضات سبباً للجوء الدروز إلى الزرقاء في الأردن والإقامة فيها - والتي يبلغ عدد سكانها حوالي عشرة الآف نسمة.

فإن لدروز فلسطين وجوداً كثيفاً منذ تغيير واقع الدروز في السلطة السياسية وهم يشكلون امتدادا لهم ولجبل الدروز وعددهم حوالي خمس وثلاثون ألف نسمة[1].

لم تعترف بريطانيا بالدروز كطائفة مستقلة عن المسلمين ولكن في العام 1957 فصلت السلطات الإسرائيلية مؤسساتهم الدينية عن المسلمين فأصبحت لهم قوانينهم الشرعية واعترفت بهم كطائفة مستقلة. ويتوزع الدروز في فلسطين على سبع عشرة قرية تقع كلها في المنطقة الجبلية المعروفة باسم الجليل باستثناء قريتي دايا وعسافيا اللتين تقعان في جبل الكرمل ويعمل 91٪ من الدروز في الزراعة.

والدروز هم الطائفة العربية الوحيدة التي يخدم ابناؤها في الجيش الإسرائيلي، ولقد دخلوا في الخدمة منذ قيام الدولة حتى العام 1955[2] كمتطوعين فقط ويقول بن غوريون أن وجهاء الدروز قد طالبوه بتجنيد أبنائهم بصورة إجبارية[3].

لقد عمدت إسرائيل إلى تعميق الهوة بين الدروز والفلسطينيين محاولة إعطاءهم الصفة «القومية الخاص» فيسجلون في كتاب الحكومة الثانوي تحت عنوان «القرى الدرزية والعربية» أو المدارس الدرزية والعربية ولقد أوجدوا كتاباً خاصاً بالطلاب الدروز فقط. كما عملت إسرائيل على افتتاح مدارس خاصة لفصل الجيل الدرزي الجديد عن الاجيال العربية الأخرى.

لقد برزت في الطائفة الدرزية زعامة روحية إلى جانب الزعامة السياسية واشتغلت المنازعات بين العائلات الدرزية على هذه المناصب الدينية والدنيوية، إتخذت شكل الصراع العائلي على مستوى القرى (عائلات معدي وملا في يركا وعائلة أبو الركن وطريف في منطقة الكرمل والجليل).

ومع قيام حرب «الاستقلال» 1947 عقد في دالية الكرمل (قرية درزية) مقابلة بين دروز إسرائيل ودروز الجبل قرروا فيها الحياد في الحرب اليهودية العربية لكن انقسام

---

(1) حبيب قهوجي: «العرب في ظل الاحتلال الإسرائيلي منذ 1948» منشورات مركز الأبحاث الفلسطيني - بيروت، 1971.

(2) نفس المرجع.

(3) Laurent & Annie Ghabry: "politique et minorites au proche - orient" . Edition maisnneuve et larose - Paris.

القيادات الدرزية في الجبل ادى إلى خرق هذا الاتفاق فقاتل قسم منهم وهرب القسم الآخر (الاتهامات الموجهة للدروز من قبل الشيشكلي)(1).

لقد تجند الدروز في مجموعة «وحدة الأقليات» التي ما تزال لغاية الآن وهي تشكل رمزاً اساسياً للولاء الدرزي باتجاه الدولة(2).

إن مطالبة زعماء الطائفة الدرزية بفرض التجنيد الإجباري على الدروز هي محاولة للانخراط في جسم الدولة وإثبات للولاء، وذلك لدعم رصيدهم أمام الرأي العام الاسرائيلي. «ان وحدة الاقليات هذه هي قاعدة الولاء الاساسية للجيش»(3).

تشكل الخدمة العسكرية وخاصة في وحدة الإقليات حيث يطغى العنصر الدرزي الشركسي(4) مصدر تفوق اقتصادي واجتماعي للكثير من الدروز الذين ينتمون إلى طبقات فقيرة جداً في المجتمع الاسرائيلي وحيث ان بعض أبناء القرى لا يعملون إلاّ في الجندية، التي كانت المورد الوحيد لهم.

وقد استطاع الدروز تحويل هذه «الوحدة» إلى قوة ضغط على السلطات الاسرائيلية وذلك انهم بمقابل الولاء العسكري والسياسي كانوا يطالبون بعطاءات سياسية واجتماعية وإقتصادية(5).

ولما كان وضع الطائفة الاقتصادي مزرياً فهم فلاحون والأرض وعرة واستغلالها مكلف ومنتوجاتها قليلة صار سلك التجنيد بالنسبة لابنائها مجالاً أساسياً للعمل. كما أن قسماً كبيراً منهم لم تحول إلى العمل في سيارات التاكسي والنقل(6).

ونستطيع القول هنا بأن دروز إسرائيل، على عكس دروز الجبل ودروز لبنان، لا يشكلون قوة ضاربة مستقلة بإمرة قائدها السياسي الإقطاعي ذلك أن قوتهم العسكرية هي: في خدمة مؤسسة الدولة العبرية وليست قادرةً على التمرد عليها.

ان استيعاب الدولة العبرية للدروز جعلهم يبتعدون عن العرب السنة والمسلمين في إسرائيل الذين يتقاسمون معهم اللغة العربية. فالهوية التي أعطيت للدروز استخدمت

(1) غالب أبو مصلح: «الدروز في ظل الإحتلال الإسرائيلي» دار العرفان. بيروت.
(2) Kanaane Sherif: «Who to be a good Israeli» Middle East International No 67 January pp.21-22.
(3) Flapan Simha: «National Inequality in Israel» New outlook 7:9 (Nov. December 1964) pp. 24-36.
(4) Bechir sqlqh: «Israel état Confessionnel- R.E.P No 8 ete 1983 pp. 11-18.
(5) حبيب قهوجي: «العرب في ظل ...
(6) Gabriel Ben Dor: «The Druzes in Israel: a Political Study» Magn. Press The Hebrew University- Jérusalem 1979.

للتمييز بينهم وبين العرب، ذلك أنها، اضافة إلى تحديد الاسم والجنسية والانتماء الطائفي، تميز بين الدرزي والدرزي ايضاً[1].

حاولت إسرائيل مكافأة الدروز بعد حرب 1967 بأن سمحت لهم بأن لا يمروا على مكاتب الشؤون العربية لحل مشاكلهم الإدارية بل أن يتوجهوا إلى المكاتب الخاصة بالمواطنين الإسرائيليين.

ولكن المشاكل التي واجهها الدروز كانت كثيرة اذ لم يفهم المواطنون الإسرائيليون خصوصيتهم كطائفة (الخصوصية الدرزية)[2].

دروز إسرائيل ومشكلة الهوية

حملت سياسة الاستيطان اليهودية الدولة الإسرائيلية على مصادرة خمسين بالمئة من الاراضي الدرزية في يركا وحرفيش وقد تقدمت المنظمة الدرزية في إسرائيل بشكاوى وعينت الدولة لجنة لتجنب هذه الأمور ولكنها لم تكن فاعلة[3].

إن السياسة الاسرائيلية المتمثلة بضرب العرب بواسطة جماعة منهم (الدروز) وبإلهائهم ببعضهم البعض عن النضال الموحد ضد سياسة الاضطهاد والبطش واغتصاب حقوقهم. وتجريدهم من اراضيهم. حملت بعض شبان الدروز على التمرد. والانتماء إلى حزب «راكاح» الشيوعي والتصويت له كوسيلة لمعارضة السلطة السياسية[4].

وانقسم الدروز حول هويتهم: فبعض الشبان حاولوا التملص من الخدمة العسكرية فالقت السلطات القبض عليهم وزجتهم في السجون.

وقد احرجت من جراء ذلك القيادة الدرزية المتعاملة. وهي أصلا كانت ترى في هويتها العربية مأزقا. خاصة وأن اليهود مارسوا بصمت سياسة الاضطهاد القومي تجاه الدروز بوصفهم جزءا من الشعب العربي[5]. صحيح أن تجنيد الدروز ساواهم باليهود في الواجبات، ولكن في الحقوق بقي الدروز كما هم في الحقيقة: عرباً مضطهدين كباقي المواطنين العرب، تسلب اراضيهم من ضمن سياسة الاستيطان اليهودية ويعاملون

(1) Laurent & Annie Chabry: Politique et Minoriteed. Maissonneuve Larose(au Proche - Orient.)

(2) Cohen Erik: «Ethnicity and Legitimity in Contemporary Israel» The Jerusalum Quarterly No 28 Summer 1983 pp. 111-124.

(3) Flapan, Limprer: «National Inequality in Israel». New Outlook 7:9 (November- December) 1964 pp. 24-36.

(4) Walter P. Zenner: «Who is a Druze, art, in New outook- Tell Aviv Juillet 1974 p.31.

(5) غالب أبو مصلح: «الدروز في ظل الاحتلال الاسرائيلي» دار العرفان ـ بيروت.

كجنود عرب. ولم يفرق المواطنون الإسرائيليون بينهم وبين العرب خاصة بعد الهجمات الفلسطينية على الحدود الشمالية لإسرائيل العسكرية الداخلية، فحملوا عليهم رغم أنهم كانوا ومن خلال انتمائهم إلى الجيش الإسرائيلي هدفا محتملا لهذه العمليات نفسها.

ولقد طالب بعض المثقفين من الدروز الواعين لمشاكلهم قيادة الطائفة بإيجاد حلول الاستيعاب الناقصة غير أنهم لم يتلقوا أي رد على شكاويهم[1].

ولكن أين تكمن جذور هذه المشكلة: عند الدروز أم عند الإسرائيليين؟

لا شك في أن الايديولوجية الصهيونية التي تعتبر أن هدف انشاء دولة إسرائيل إنما هو إيجار مجتمع يهودي للشعب اليهودي تضع هذه الدولة في خانة الدول الإثنية - الدينية، الديمقراطية والمساواة في الحقوق والواجبات لكل المواطنين دون تفرقة معتقدات أو جنس المواطنين[2].

كل مواطن غير يهودي مخلص للدولة كالدروز مثلا يمكن أن يتمتع بصفة «وطني» «Patriopt» وليس «Nationalist» لانه لا ينتمي إلى الامة (اليهودية).

ولأنه رغم محاولة الدولة العبرية: تحديث مؤسساتها فهي لم تتخل عن النموذج التقليدي القائم أساسا على القومية الحديثة[3]؟

ومهما يكن فالدروز هم بدورهم أيضاً لم ينخرطوا بشكل كامل في منطق الدولة العبرية.

فهم لا يزالون قلقين على هويتهم فهم ليسوا إسرائيليين ويحاولون التمايز عن العرب فأين هم؟ وهل تكفي الهوية الدرزية للانتماء إلى الدولة؟

لقد بات الجيل القديم في مأزق بعد أن أدت سياسته ببعض الجيل الجديد من الشبان إلى تبني أسماء يهودية لمزيد من الذوبان في المجتمع الإسرائيلي[4].

وهناك مجموعات من الشبان الدروز الذين يرون أن التجنيد الإجباري لم يعط الطائفة الدرزية أي مكتسبات، فهو يؤخر الشبان عن التعلم(3 سنوات خدمة عسكرية) فضلاً عن أنه لا يميزهم في المعاملة الإسرائيلية لهم عن العرب الآخرين وقام الشيخ فرهود

(1) Laurent & Annie Chabry: «Politique et Minorités au Moyen Orient», P.311.

(2) حبيب قهوجي: «العرب في ظل الاحتلال ...

(3) Gabriel Ben Dor: «The Druzes in Israel»- a political study- Magnus press- The Hebrew University- Jérusalem 1979.

(4) Amos Elon: The Israelis, (Wienfield and Nicholson), Londres 1971.

قاسم فرهود بالمطالبة بالهوية العربية.

كما اعتبر الشيخ عبد الله خير من الجليل أن وضع الدروز والهوية الدرزية مؤقتان لأنهما يسمحان لهم عند إيجاد حل للقضية العربية بالعودة إلى هويتهم الطبيعية ألا وهي العربية[1].

ويتبين في ظل ما ذكرنا أن خيار المسؤولين في الطائفة الدرزية حمل هذه الطائفة أعباء هائلة وذلك بفصلها عن محيطها العربي كما أنه أكد على ذوبانها في مؤسسات الدولة وفقدان كيانها حتى تعاطفها وتعاضدها مع دروز لبنان أو دروز الجبل إلا من خلال السياسة العامة للدولة الإسرائيلية.

الواقع السياسي للدروز في لبنان

لم تمر الطائفة الدرزية في لبنان بصراعات داخلية كالطائفة المارونية فبقيت العائلات التي حكمتها منذ القرن الماضي هي نفسها واستطاعت أن تحافظ على قاعدتها الشعبية. وارتبطت هذه الطائفة بعد الحرب العالمية الثانية بزعامتين: الزعامة الارسلانية بقيادة الأمير مجيد ارسلان والزعامة الجنبلاطية بقيادة كمال جنبلاط[2].

الزعامة الدرزية والفعالية السياسية:

خاض الرجلان معارك انتخابية وترأسا اللوائح وتمكن الأمير مجيد ارسلان من البقاء نائباً من العام 1934 حتى وفاته عام 1983 ومن موقعه الدستوري وقف إلى جانب الدولة ودعمها وتولى منصب وزير الدفاع أكثر من مرة، كما اعتبر من المحافظين والمدافعين عن سياسة الدولة. فمن هي الشريحة الاجتماعية التي مثلها الامير مجيد؟

دعمت عائلات الجبل، عاليه، المتن، الشحار الغربي، زعامة الأمير مجيد ارسلان . وقد ورث زعامة الأمير عادل ارسلان في وادي التيم مع أنه لا يمت له سوى بصلة القربى البعيدة ـ فوالده لم يكن شغوفاً بالسياسة خلافاً لعمه الأمير فؤاد ارسلان الذي تميز بمواقفه العروبية.

ورث الأمير مجيد والده الأمير توفيق الذي كان يتولى المناصب الإدارية، وقدم

(1) حبيب قهوجي: «العرب في ظل الاحتلال الاسرائيلي منذ 1948».

(2) Arnold Hottinger: «Sur les Leaders Druzes- Zu'ama in Historical perspectives in; Binder (ed): Politics in Lebanon, J. Willey NewYork, 1966.

الخدمات إلى الدروز، محاربيه وامتازت علاقته بالصداقة المتينة مع الموارنة وبالتحديد مع كميل شمعون الذي استعمل هذه العلاقة بوجه خصمه كمال جنبلاط.

لم تكن المناطق مركز نفوذ الأمير مجيد فقيرة ورغم اعتمادها على الزراعة أمنت أهم مواردها من السياحة والاصطياف. فعلاقات الانفتاح على الطوائف التي اعتمدها شجعت العائلات الدرزية الغنية على استثمار أموالها والإرتباط به. مثل الشريحة الإجتماعية ذات المصالح الاقتصادية الحيوية والمرتبطة بالمارونية السياسية.

وهذا ما سمح للدولة باللعب على التناقضات الدرزية طويلاً خاصة بوجه المعارض كمال جنبلاط الذي استقطب دروز الشوف وبعض العائلات القاطنة في نفوذ الأمير مجيد.

اعتبر كمال جنبلاط زعيم فقراء الطائفة وحامي عصبيتها. انطلق من واقعه السياسي كزعيم للحزبية الجنبلاطية ليؤسس «الحزب التقدمي الاشتراكي في العام 1946».

بدأ حياته السياسية مقرباً من الكتلة الوطنية[1]. تقرب في فترة لاحقة من الحزب القومي الذي ـ استطاع ان يكسب الكثير من الدروز إلى جانبه ـ لم تتخط سياسته في تلك الفترة حدود الكيانية فحارب الرشوة والفساد وتصدى لبشارة الخوري بمشاركة كميل شمعون وما لبث أن اختلف مع هذا الأخير بعد أن أصبح رئيسا للجمهورية فخسر معركته الانتخابية عام 1957[2].

وقف بوجه كميل شمعون عام 1958 مناهضاً سياسته المعادية للعروبة التي زجت البلاد في سياسة الأحلاف المقربة من السياسة الأميركية. فوقف بجانب الناصرية وبدأت مسيرته العربية. في العام 1967 نادى بالانتماء إلى دول عدم الانحياز تيمناً بسياسة عبد الناصر.

أين تقع الطائفة الدرزية في حركة جنبلاط السياسية؟

لقد جيَّش كمال جنبلاط الدروز في عام 1958 للدفاع عن الجنبلاطية ـ العربية المرتبطة بعبد الناصر بوجه كميل شمعون وحلفائه[3]. فوقف الأمير مجيد ارسلان إلى جانب صديقه شمعون وزج قسماً من الدروز لمساندته لولا تدخل عقلاء الطائفة ولا بد هنا من الإشارة إلى أن الدروز المنتمين إلى الحزب القومي السوري المتحدرين من

(1) كمال أبو مصلح: «كمال جنبلاط» 1981 ـ منشورات الحزب التقدمي الاشتراكي.
(2) راجي عشقوتي: «كمال جنبلاط في الحقيقة والتاريخ». طباعة الارقام بتختلف حجمها من رقم إلى رقم.
(3) Corm, Georges: «Contribution a l'Etude des Sociétés Multconssionnelles» Paris- Librairies Générale de Droit.

عائلات أرسلانية شكلوا جيش الأمير مجيد في تدخله هذا.

اعتمد جنبلاط سياسة الإصلاح الإداري والمطالبة بها في كل الوزارات التي تولاها ـ الداخلية ـ التربية ـ التصميم الخ.... وقد خاض معارك سياسية مع بعض الزعامات الاسلامية، التي وقفت ضده إلى جانب المارونية السياسية.

هاب الدروز جانبه واحترموه بسبب عصاميته وثقافته، فكانت مقوماته الشخصية في خدمة زعامته.

كمال جنبلاط بين الحزب والطائفة:

هل استطاع كمال جنبلاط أن يوفق بين قاعدته الدرزية وطروحاته التقدمية والعلمانية في الحزب الذي أسسه؟ وهل هنالك تضارب بين مفهوم الحزب والطائفة لديه؟ وهل استطاع الحزب الاشتراكي ان يكون حزب الطائفة؟

حملت الافكار التي على أساسها تأسس «الحزب التقدمي الاشتراكي» فريقا كبيرا من المثقفين السنة والشيعة والمسيحيين الذين لم تتفق اراؤهم مع الاحزاب الشيوعية والقومية على تبني هذا الحزب والانخراط فيه اذ كان لشخصية كمال جنبلاط الفضل الاكبر في انتماء الكثيرين اليه. كما ان الدروز الجنبلاطيين رأوا فيه حزب كمال جنبلاط والحزبية الجنبلاطية.

لقد عكس هذا الحزب واقع كمال جنبلاط الاجتماعي والسياسي. اذ حافظ على إرثه السياسي الدرزي وارتفعت الطائفة الدرزية بارتقائه حتى انه نافس المسلمين على زعامة الشارع الاسلامي ودفع بالطائفة الدرزية إلى العروبة فاحترمه دروز جبل العرب وكذلك دروز إسرائيل مما جعل عبد الناصر يطلب اليه اقناع الدروز في إسرائيل بالحياد في المعارك العربية الاسرائيلية.

ادخل تعديلات على دستور الحلاب عام 1958. لكنه لم ينشيء مؤسسات تابعة للحزب تؤمن استمراريته كما انه لم يبنِ كوادر قادرة على القيادة فتمحور الحزب حول شخصه. لم يكن هدفه انشاء حزب للطائفة فلقد امسك بها بحزبيته الجنبلاطية انها قاعدة انطلاقة مؤمنة في الداخل.

فالحزب شكل قاعدة انفتاح الدروز على بقية الطوائف وعلى الايديولوجيات السياسية ـ القومية العربية، الماركسية وغيرها. ومفصل بين الطائفة (الداخل) وخارجها ليتمكن من استيعاب النخبة الدرزية وغير الدرزية فباب الدعوة غير مقفل. وهو مكان يسمح للزعامة التقليدية بدمج وفصل بين العلاقات التقليدية الداخلية ومما يتطلبه الحقل

السياسي الكياني والدولي.

لم يزج كمال جنبلاط الطائفة الدرزية في كل صراعاته ومشاريعه، فعرف متى يحيدها ويبرز وجهه الوطني والعلماني ومتى يحفظها كصمام أمان، كرصيد وكسند له عند الاعتكاف.

هل احدثت مواقفه هوة بين الجنبلاطيين والارسلانيين

بالطبع تمايزت سياسته عن سياسة الامير مجيد لكنه استفاد من تعارض المواقف في الطائفة لإفادتها فاعتبر أن مواقف الأمير مجيد رغم تقربه من النظام وتحالفاته الشخصية مع شمعون وغيره لن تؤذي الطائفة الدرزية بل ستفتحها على عدة احتمالات.فنصره هو نصر لكل الطائفة وخسارته خسارة للحزبية الجنبلاطية. وفي الوقت نفسه اعتبر أن لبنان لا يبني الا بالعلمنة وربما شكلت هذه العلمنة وسيلة تمكن الحزب من لعب دور الموازن بين داخل الطائفة والحقل السياسي الخارجي، محولاً للقوة العصبية وفعالية الزعامة السياسية الحديثة في آن معا.

وانطلاقاً من هذا «التوزين» تفهم لماذا لم يكن انفتاح كمال جنبلاط على تيارات الإصلاح السياسي جذريا، ذلك انه جاء متناسباً مع هموم التنسيق بين «الداخل الطائفي» و«الخارج السياسي». فلم تحدث طروحاته قطيعية فعليةً مع الزعامات التقليدية فتمكن بذلك من استقطاب الشارع الإسلامي من خلال برنامجه الإصلاحي.

الخاتمة

هكذا دخلت الطائفة الدرزية في منازعة كبرى مستندة في البداية على علاقاتها التقليدية. غير أنه كان لا بد لها وفي ظل التكسرات التي أصابت دورته الداخلية، وتشتت الأزمان السياسية التي عاشتها في اطار الدولة / الكيانات المستجدة من صياغة نماذج صراعية متمايزة ومركبة لمقاومة الأشكال المختلفة التي تمثلت بها الهجمة الغربية الحديثة ـ القوة الاستعمارية المباشرة في سوريا (1925-1927) المارونية السياسية في لبنان والنموذج الإسرائيلي الاستيطاني في فلسطين.

كان على دروز الجبل في سوريا مقاومة القوة الاستعمارية المباشرة في ظروف لم يكونوا معدين لها فعلياً فاعتمدت قيادتهم التقليدية لتوليد القوة السياسية العسكرية الضرورية، على تحريك الجسم الداخلي وانتقلت من اللحمة الساكنة إلى سياسة الخطوط والفرز. ولكن علاقتها المتوترة بالمدينة لم تسمح لها بايجاد أُطر ثابتة تمكنها من خوض صراع طويل فدخلت في صراع داخل الجيش، مركز اللحمة بين العصبيات،

والاشكال المدينية الناشئة. فكان لما آلت اليه أثر عميق على مسار الطائفة ليس في القطر السوري فقط بل في الكيانات الأخرى أيضاً.

أما في إسرائيل فقد واجه الدروز السياسة الاستيطانية الشرسة محاولين الجمع بين إيقاعات مركبة سرعان ما تفجرت لتدخلهم في وضعية تتسم بالاختلال العميق. فبدل أن تحرك الطائفة مخزونها التقليدي التاريخي لجأت اليه والتصقت به معتمدة «الثقة» كتقنية واقعية غير أنها من جهة أخرى، أضطرت مرغمة إلى التخلي عن مصادر القوة لديها وعن أي دورة دفاعية ذاتية وذلك لانخراط شبابها في الجيش الإسرائيلي.

وقد أدت هذه الحركة الإنفصامية بين المعايير الرمزية وإدارة القوى الحية إلى أزمة هوية صاعقة.

وأخيراً كان النموذج الذي اعتمدته الطائفة الدرزية في لبنان لمواجهة المارونية السياسية الأشد تركيباً وفعالية، إنه نموذج يعتمد على الحزب كشكل وسيط يجمع بين الزعامة والطائفة وبين الحديث والتقليدي وبين الخارج والداخل من خلال إيجاد آليات توسطية وأدوات تحكم في الايقاعات السياسية، والحقيقة أنه وسط كل هذه الايقاعات والمبادرات والمفردات الجديدة التي تميز هذا النموذج تبرز صورة أو شخصية فريدة: كمال جنبلاط. الذي استطاع وان لفترة دخول المدينة عقدة السياسة الإقليمية، بيروت، مرتكزاً إلى إظهار صورة مكبرة للطائفة من خلال الحزب ووهج فعاليته الشخصية.

غير أن هذه الزعامة رغم ما عكسته من صور مكثفة لم ترتكز إلى مصادر ثابتة في داخل الطائفة كافية لتحمل مشروعها، فلجأت إلى البحث عن بدائل خارجية لردم التفاوت بين الأهداف المطروحة وواقع الإمكانيات المتوفرة. فكان كمال جنبلاط ممثلا لحركة التحرر العربي (الناصرية ـ المقاومة الفلسطينية) محاولا الارتكاز عليها لتغيير الموازيين الداخلية.

والسؤال الذي يظل مفتوحا هنا هو إلى أي مدى تستطيع أي زعامة طائفية في الكيان استخدام المصادر الخارجية لتغيير هذه الموازين الداخلية أو بتعبير آخر ألا تقع هذه الزعامة المقيدة بعلاقاتها التقليدية، وهي تعطي لنفسها مثل هذه القدرة، في حقل موهوم يجعلها في نهاية المطاف عنصراً متجاذباً بين مشاريع الخارج العربي والدولي وسياسته فيما تظن أنها تتحكم به. والا يطرح ذلك سؤالا أخيرا حول ماهية الكيان ومعنى الخارج والداخل؟

المراجع

ـ الأطرش فؤاد: «الدروز مؤامرات وتاريخ وحقائق»، بيروت، 1974.
ـ أبو مصلح، غالب: «الدروز في ظل الاحتلال الإسرائيلي»، منشورات مكتبة العرفان، الطبعة الاولى، 1975.
ـ أبو مصلح كمال: «كمال جنبلاط 1917-1977»، بيروت، 1981.
ـ ايفانوف، بوري: «احذروا الصهيونية»، منشورات وكالة أنباء نوفوستي، 1969.
ـ ابراهام، ليون: «المفهوم المادي للمسألة اليهودية»، ترجمة عماد نويهض، بيروت دار الطليعة، 1969، ص 270.
ـ اسحق (دوتشر): «دراسات في المسألة اليهودية»، بيروت دار الحقيقة، 1971.
ـ أبو اسماعيل سليم: «الدروز والتشيع الفاطمي الإسماعيلي»، الجزء الاول، مؤسسة التاريخ الدرزي.
ـ انطونيوس، جورج: «يقظة العرب»، بيروت دار العلم للملايين، 1966.
ـ جار، روفال وماري، لوروا «التحد الصهيوني» بيروت دار العلم للملايين، 1968.
ـ بهاء الدين، أحمد: «إسرائيليات»، كتاب الهلال، 1967.
ـ مراد، عباس: «الدور السياسي للجيش الأردني» منظمة التحرير الفلسطينية: بيروت، مركز الابحاث، 1965.
ـ قهوجي، حبيب: «العرب في ظل الإحتلال الإسرائيلي منذ 1948»، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الابحاث، بيروت، 1972.
ـ جريس، صبري: «العرب في إسرائيل»، بيروت، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، 1973.
ـ جنبلاط، كمال: «حقيقة الثورة اللبنانية»، بيروت، لجنة تراث القائد الشهيد، 1978.
ـ لونغريغ ستيفن هاملي: «تاريخ سوريا ولبنان تحت الانتداب»، بيروت، دار الحقيقة.
ـ أبو صالح، عباس: «التاريخ السياسي للإمارة الشهابية في جبل لبنان»، 1842-1667
ـ الشهابي، الامير حيدر: «لبنان في عهد الامراء الشهابيين» الجزء الثاني، منشورات الجامعة اللبنانية، 1969.

- رستم، اسد: «بشير بين السلطان والعزيز»، منشورات الجامعة اللبنانية، قسم الدراسات التاريخية، 1956.
- الصليبي، كمال: «تاريخ لبنان الحديث»، بيروت منشورات النهار، 1969.
- كرد علي، محمد: «خطط الشام»، بيروت، دار العلم للملايين.
- الريس، منير: «الكتاب الذهبي للثورات الوطنية»، بيروت، دار الطليعة، 1969.
- زين نور، الدين زين: «الصراع الدولي في الشرق الاوسط وولادة سورية ولبنان»، بيروت، دار النهار، 1977.
- سعيد، أمين: «الثورة العربية الكبرى» ثلاثة أجزاء، مصر، دار احياء الكتب العربية.
- الحكيم، يوسف: «سورية والعهد العثماني» بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1966.
- مكارم، سامي: «اضواء على مسلك التوحيد»، بيروت، دار صادر، 1966.
- النجار، عبد الله: «بنو معروف في جبل حوران»، دمشق، مطبعة الحديثة، 1924.
- اندريا: «ثورة الدروز وتمرد دمشق»، ترجمة حافظ أبو مصلح المكتبة الحديثة، بيروت 1971.
- سيل باتريك: «الصراع على سوريا» دار الامراء، بيروت.

BIBLIOGRAPHIE

- Chevallier Dominique: «La Sociéte du Mont-Liban a l'époque de la révolution industrielle en Europe». Edition Guethner Paris 1971.
- Edmond Rabbat: «Revue Historique No 542 (l'Insurrection syrienne 1925-1927) Paris.
- Archives A.E. Liban Syrie 1925-1927- l'Insurrection syrienne.
- Sherif Kanaana: «who to be a good Israelis" Middle East International No 67 January 1977 p.p.21-22.
- Simha Flappan: «National Inequality in Israel New Outlook» 7.9 (November- December 1964).
- Salah Bechir: «Israel état confessionnel» R.E.p. No 8.
- Laurent & Annie Chabry: «Politique et Minorité au Proche - Orient» Edition Maisonneure & Larose Paris.
- Gabriel Ben Dor: «The Druzes in Israel» A political study Magn Press The

Hebrew University Jerusalum 1979.

- Erik Cohen: «Ethnicity on Legimacy in Contemporary Israel» The Jeusalem Guemterly No 28.

- Waller P. Zenner: «Who is a Druze» art in New outlook Tell Aviv.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الأحزاب السياسية: التعريف والنشأة

فارس اشتي

I

أصبحت الأحزاب السياسية مكوناً أساسياً من مكونات السياسة في العصر الراهن وحظيت بحيز مهم في الدراسات السياسية والاجتماعية المعاصرة.

إلا أن هذا الموقع المهم للأحزاب في السياسة وفي الدراسة لم يلغِ الاختلافات بين المدارس الفكرية حول تحديد مفهوم الحزب السياسي ونشأة الأحزاب السياسية ودورها في العصر الراهن.

وقد تركزت هذه الإختلافات وما استتبعها من مناقشات في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فكان هذا المركز الأكثر اهتماماً بدراسة الظاهرة الحزبية وكانت تجربته هي نموذج الظاهرة المدروس وثقافته ومقاييسه هي المعتمدة في الدراسة. وما ظهر من دراسات عن هذه الظاهرة خارج هذا المركز بقي في فلكه من حيث القياس على تجربته والاقتداء بثقافته وبمقاييسه.

ومع أهمية التجربة الأوروبية ـ الأمريكية في هذا المجال والمستوى المتقدم لدراسة الظاهرة الحزبية فيها، فإن هذه التجربة ليست الوحيدة الأمر الذي يوجب إيلاء هذه الظاهرة اهتماماً تستحقه في بقاع العالم الأخرى.

وقد تكون المنطقة العربية في مجالها العربي الإسلامي من المناطق التي تستحق تجربتها الحزبية الدراسة لأهمية تجربتها أولاً ولقلة الدراسات عنها ثانياً ولأنها منطقتنا ثالثاً.

لم يُعرف مصطلح الحزب في الأدبيات السياسية العربية حتى مطلع القرن العشرين

رغم وروده في اقدم وثيقة مكتوبة بالعربية وأصدقها، القرآن الكريم، بمعنى سياسي.

فقد ورد تعبير الحزب في العديد من الآيات ويتضح من الحالات التي ورد فيها وجود نوعين من الحزبية: حزب الله وحزب الشيطان. ويندرج في حزب الله من آمن بالله وفضّل الله ورسوله على المقربين من عصبيته الدموية فهو حزب التوحيد. ويندرج في حزب الشيطان من نسي ذكر الله ومن حارب النبي من القبائل والقبائل التي سارت على طريق الضلال فهي حزب التجزئة[1].

ويظهر من تفسير الطبري (ـ 310 هـ) للآيات الوارد فيها تعبير الحزب معنى الفريق، سواء أكان جزءًا من دين أو من أمة أو قبيلة، أو الجماعة الملتفة حول شخص أو مبدأ أو قضية[2].

ويظهر من تفسير الطبرسي (ـ 548 هـ) معنى مشابه فهو الجماعة أو الفرق التي التقت على عصبية دموية (القبائل التي قاتلت الرسول) أو على عصبية فكرية (الإيمان بالله أو الكفر به)[3]. ولم يخرج الزمخشري (-538هـ) عن هذا الإطار في التفسير[4].

ولم يظهر في الأدبيات التي عرضت القضايا الخلافية بين المسلمين وانقسامهم إلى جماعات تعبير الحزب.

فالأشعري (ـ 324 هـ) في كتابه مقالات الإسلاميين أورد تعبير مقالة للدلالة على موضوع الخلاف: «اختلفت المعتزلة على سبع مقالات...» وتعبير فرقة للدلالة على جماعة المقالة: «اختلف المسلمون فصاروا فرقاً...» و«أما العطوية وهم خمس عشرة فرقة»[5].

واستخدم البغدادي (ـ 429 هـ) في كتابيه: «الملل والنحل» و«الفرق بين الفرق» تعبير المقالات لمواضيع الخلاف وتعبير الفرقة لجماعة الخلاف[6].

أما ابن حزم (ـ 456 هـ) فقد وضع عنواناً لكتابه «الفصل في الملل والأهواء والنحل»

(1) سورة المجادلة (الآيتان 19 و 22)، وسورة الأحزاب (الآيتان 20 و22)، وسورة غافر (الآيتان 5 و30)، وسورة ص (الآية 13)، وسورة الرعد (36)، وسورة هود (الآية 17)، وسورة المؤمنون (الآيات 51-53).

(2) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري؛ جامع البيان عن تأويل آي القرآن، شركة مصطفى الباري الحلبي بمصر، ط 2، 1954.

(3) أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، مطبعة العرفان ـ صيدا 1333 هـ.

(4) فخر خوار محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل.

(5) أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الحداثة ـ بيروت، ط 2، 1985.

(6) أبو منصور عبد القاهر ابن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، الملل والنحل، (تحقيق د. البير نصري نادر)، دار المشرق ـ بيروت، ط 2، 1986. وأنظر ايضاًالفرق بين الفرق.

واستخدم تعبير الملة لاتباع الدين أو اتباع مبدأ أو قضية فكرية واستخدم تعبير النحلة لاتباع وجهة نظر معينة ضمن الملة. واستخدم تعبير الفرقة والفرق في كلا الحالين للإشارة إلى جماعة ملة ما أو نحلة ما[1].

وأورد الشهرستاني (- 548 هـ) في كتابه «الملل والنحل» تعبير المقالات لمواضيع الخلاف وعدها مذهباً وتعبير الفرقة للجماعة التي قالت بالمقالة «فإذا وجدنا انفراد أحد من أئمة الأمة بمقالة من هذه القواعد عددنا مقالته مذهباً وجماعته فرقة»[2]. ورأى الاجتماع البشري في إقامة المعاش والتعاون والتمانع هو الملة والطريق إليه هو المنهاج والشرعة والسنة والاتفاق على الطريق هو الجماعة والدين هو الجزاء[3]. واعتبر الملل المسلمين وأصحاب الكتاب ومن لهم شبهة كتاب في حين اعتبر الاهواء والنحل للصابئة وأصحاب الروحانيات.

ولم يرد في كتب التاريخ القديمة، التي اطلعنا عليها، تعبير الحزب للدلالة على الجماعات التي تصارعت فيما بينها حول قضايا سياسية أو تلك التي صارعت القيمين على الأمر، وما ورد في هذا المجال ذكر اسم الجماعة: الخوارج، الصفرية، الشيعة... أو المضرية واليمانية أو ذكر اسم الثائر وجماعته «ظهور زيد بن علي خارجاً على هشام...» وفي مرات قليلة ذكر أهل المذاهب وأهل السنة والشيعة[4].

ولم يستخدم تعبير الحزب للدلالة على المنظمة التي عملت في الشأن العام وتعاطت السياسة، مباشرة أو مداورة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وكان التعبيرالمستخدم الجمعية باستثناء حالتين في مصر: الأولى أثناء الثورة العرابية (- 1882 1879) والثانية في العام 1894؛ إذ أطلق في الحالة الأولى اسم الحزب الوطني على عرابي والملتفين حوله كما سُمي المثقفون المطالبون بالسيادة والملتفون حول الخديوي عباس

(1) أبو الفتح الشهرستاني، موسوعة الملل والنحل، مؤسسة ناصر للثقافة ـ بيروت، ط 1، 1981، ص 3.

(2) المصدر نفسه، ص 16.

(3) انظر: تاريخ الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف بمصر. وابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر ـ بيروت، تاريخ اليعقوبي، دار صادر ـ بيروت. وتاريخ ابن خلدون (ـ 808 هـ)، منشورات الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت. 1971.

(4) دكتور يونان لبيب رزق، الحياة الحزبية في مصر في عهد الاحتلال البريطاني (1882-1914) مكتبة الانجلو المصرية بالقاهرة ـ 1970، ص 21-22. وقد اشار د. محمد عمارة محقق أعمال الامام محمد عبده إلى علاقة بلنت بالامام وبمشروع الحزب الوطني وبرنامجه وأخذ نص البرنامج عن كتاب بلنت: التاريخ السري لاحتلال انكلترا لمصر. الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت. ط 1، 1972، ص 367.

الثاني عام 1894 بالاسم نفسه[1]. وقد أعاد رزق التسمية في الحالة الأولى إلى المؤرخ البريطاني المستر ولفرد سكاون بلنت، صديق الثورة وأعاد التسمية في الحالة الثانية إلى الأوروبيين رافضاً إعطاءهما صفة الحزب بالمعنى الأوروبي وواصفاً إياهما بالاتجاه الوطني العام[2].

وكانت مقالة جرجي زيدان «تاريخ الأحزاب السياسية» في العام 1907 أول دراسة عن الأحزاب السياسية باللسان العربي وقبل أن يصبح تعبير الحزب السياسي سائداً بعد صدور قانون الجمعيات العثماني في العام 1908. وقد عرّف زيدان الحزب السياسي بـ «طائفة من الناس تجمعهم دولة واحدة يتكاتفون في نصرة مصالح الأمة ولو آل ذلك إلى الاحتجاج على الدولة أو مناهضة الحكومة بالقلم أو باللسان أو بالسيف. وقد تتعدد الأحزاب في الأمة الواحدة وتختلف طرقها ويشتد الجدال بينها حتى يؤول إلى الخصام وغرضها واحد خدمة المصلحة العامة وإنما تختلف في الأسلوب المؤدي إلى ذلك الغرض»[3]. ورأى صدق هذا التعريف على أحزاب اليوم أما أحزاب القدماء فتختلف عن أحزاب اليوم بعدم وجود أمة يخدمون مصالحها[4].

ولم نعثر على كتابات تتناول المسألة الحزبية في بلادنا حتى ما بعد الحرب العالمية الثانية، رغم وجود الأحزاب السياسية. واقتصر بحثها عرضاً، على كتب القانون الدستوري.

فالاستاذ جاك استيف، استاذ في معهد الحقوق العربي بدمشق، لم يبحث في الأحزاب السياسية في كتابه «موجز الحقوق الدستورية» ـ 1939 ـ واقتصر ذكره للأحزاب على اشارتين لتأثير الأحزاب السياسية في الأنظمة الديمقراطية، وبخاصة في بريطانيا، وعلى مثل عن الأحزاب في سوريا، الكتلة الوطنية[5].

ولم يشر د. محمصاني للأحزاب في كتابه الدستور والديمقراطية ـ [1]1952. وقد يكون د. متولي أول من تعرض لهذه المسألة في العام 1956 فقد عرف الحزب بالقول «إنّ الخاصية المميزة للحزب ـ دون غيره من الجماعات ـ إنما هو العمل على تولي زمام

(1) رزق، المصدر نفسه.
(2) جرجي زيدان (؟)، تاريخ الأحزاب السياسية من قديم الزمان إلى الآن، الهلال جزء 3 من سنة 16، كانون أول 1907، ص 141.
(3) المصدر نفسه.
(4) جاك استيف، موجز الحقوق الدستورية (تعريب أحمد اسمان)، مطبعة الجامعة السورية، 1939، ص 259 و 333 و375.
(5) د. صبحي المحمصاني، الدستور والديمقراطية، دار العلم للملايين ـ بيروت، 1952.

السلطة من أجل تنفيذ مبادىء سياسية معينة»[1]، ولفت الانتباه إلى وجود المصالح بجانب المبادىء في تكوين الحزب[2].

ولم يورد د. رباط في مرجعه «الوسيط في القانون الدستوري العام» - 1964 عنواناً للأحزاب السياسية واكتفى بالإشارة إلى دور الحركة الحزبية في عرضه تطور الأنظمة الدستورية في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي[3] وإلى مبدأ تعدد الأحزاب كخاصة للتفرقة بين الأنظمة السياسية المعاصرة[4] واكتفى في مرجعه الآخر «الوسيط في القانون الدستوري اللبناني» - 1970 - بالإشارة إلى تصنيف الأحزاب السياسية اللبنانية[5].

وقد عرّفه د. طماوي - 1967 - بـ «جمعة متحدة من الأفراد تعمل بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم» بقصد تنفيذ برنامج سياسي معين[6]. وحذا حذوه د. الشاعر - 1972[7].

وقد بدأت الكتابة المتخصصة في الأحزاب السياسية بعد هذا التاريخ وترافق معها الترجمة الأولى لكتاب ديفرجيه «الأحزاب السياسية» 1970.

وقد عرّف الهاشمي (1968) الحزب السياسي بـ «مجموعة من الناس ينتظمهم تنظيم معين وتجمعهم مبادىء ومصالح معينة ويهدفون الوصول إلى السلطة أو المشاركة فيها»[8].

ومع إقرار حمادي (1972) بصعوبة إعطاء تعريف جامع ودقيق للحزب السياسي، رأى ضرورة توافر ثلاثة عناصر أساسية لقيام الحزب السياسي بمفهومه الحديث هي: الأعضاء والتنظيم ووحدة المبادىء السياسية[9].

وعرّف عصمت سيف الدولة (1972) الحزب السياسي بـ «مؤسسة جماهيرية ملتقية

---

(1) د. عبد الحمد متولي، الوسيط في القانون الدستوري، دار الطالب لنشر الثقافة الجامعية - الاسكندرية، 1956، ص 187.
(2) المصدر نفسه، ص 188.
(3) د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، الجزء الاول، دار العلم للملايين - بيروت 1964، ص 303 و 407 و 583 و 715.
(4) المصدر نفسه، الجزء الثاني، ص 568.
(5) د. أدمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري اللبناني، دار العلم للملايين - بيروت، 1970، ص 889-900.
(6) د. سليمان محمد الطماوي، السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي الإسلامي، دار الفكر العربي، 1967، ص 412.
(7) د. رمزي الشاعر، النظرية العامة للقانون الدستوري 1972، ص 605.
(8) د. طارق علي الهاشمي، الأحزاب السياسية، شركة الطبع والنشر الأهلية - بغداد، 1968، ص 7.
(9) شمران حمادي، الأحزاب السياسية والنظم الحزبية، مطبعة دار السلام - بغداد، ط: 1، 1972، ص 28.

على رأي واحد في مشكلات التطور الاجتماعي»[1].

ورأى الشافعي أبو راس (1972) الحزب «جماعة من الناس يربطهم مبدأ سياسي واحد ولهم نظام معين ويرمون إلى تحقيق مبادئهم عن طريق استلام زمام الأمور»[2].

وعرّفت موسوعة السياسة (1981) الحزب بـ: «مجموعة من المواطنين يؤمنون بأهداف سياسية وأيديولوجية مشتركة وينظمون أنفسهم بهدف الوصول إلى السلطة وتحقيق برنامجهم»[3].

وعرّف نعمان الخطيب (1983) الحزب بـ «ذلك الجمع من الأفراد المتحدين والذين يعملون بمختلف الوسائل الديمقراطية للفوز بالحكم أو المشاركة فيه بقصد تنفيذ وتحقيق برامج سياسية معينة»[4].

وبعد عرض أسامة الغزالي حرب (1987) تعريفات عديدة للحزب السياسي (تعريفات ضيقة ترفض الاعتراف بمفهوم الحزب الواحد وتعريفات واسعة تعترف به وتعريف ماركسي) يعرفه بـ: «اتحاد أو تجمع من الأفراد، ذي بناء تنظيمي على المستويين القومي والمحلي، يعبر - في جوهره - عن مصالح اجتماعية محددة، ويستهدف الوصول إلى السلطة أو التأثير عليها، بواسطة أنشطة متعددة خصوصاً من خلال تولي ممثليه المناصب العامة سواء عن طريق العملية الانتخابية أو بدونها»[5].

إلا أن تأخر التأليف في المسألة الحزبية لا يعني غياب الكتابة في هذه المسألة، وبخاصة كتابة الأحزاب عن نفسها والتي يمكن من خلالها استخلاص تعريفاتها للحزب.

ويتضح من كتابات انطون سعادة معنى الحزب السياسي في محاولته تحديد طبيعة الحزب السوري القومي الاجتماعي، إذ قال في مقدمة المحاضرة الثانية (18 /1 /1948): «إنّ مسألة الحزب السوري القومي الاجتماعي ليست مسألة حزب سياسي بالمعنى الاعتيادي، أي حزب تكتل فيه أشخاص أو مصالح معينة، تجتمع وتنتظم وتعمل لبلوغ غاياتها وأغراضها الجزئية أو المحدودة، بل إن هذا الحزب يشكل قضية خطيرة جداً وهامة

(1) عصمت سيف الدولة، نظرية الثورة العربية، دار الفكر العربي - بيروت ط 1، 1972، ص 20.
(2) الشافعي أبو راس، التنظيمات السياسية الشعبية، عالم الكتب - القاهرة، ط 1، 1974، ص 4.
(3) د. عبد الوهاب الكيالي (رئيس تحرير)، موسوعة السياسة الجزء 2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، ط 1، 1981، ص 310.
(4) د. نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في انظمة الحكم المعاصرة، دار الثقافة والنشر والتوزيع، 1983، ص 24.
(5) د. أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية في العالم الثالث، عالم المعرفة - الكويت، العدد 117، ايلول 1987، ص 21.

هي قضية الآفاق للمجتمع الإنساني الذي نحن منه، والذي نكون مجموعه»(1). وأكمل في متن المحاضرة ـ التي هي إعادة لخطاب أول حزيران 1935 والمعتبرة من الوثائق والتعاليم الأساسية في الحركة السورية القومية الاجتماعية ـ «ليس الحزب السوري القومي الاجتماعي، إذاً، جمعية أو حلقة، كما قد يكون ويزال عالقاً بأذهان بعض الأعضاء... إن الحزب السوري القومي الاجتماعي لأكثر كثيراً من جمعية تضم عدداً من الأعضاء أو حلقة وجدت لفئة من الناس أو من الشباب إنه فكرة وحركة تتناولان حياة الأمة بأسرها. إنه تجدد أمة توهم المتوهمون أنها قضت إلى الأبد... إنه نهضة أمة غير عادية... أمة ممتازة بمواهبها، متفوقة بمقدرتها، غنية بخصائصها... أمة لا ترضى القبر مكاناً لها تحت الشمس»(2).

ثم قال في المحاضرة العاشرة (4/4/1941) في شرحه غاية الحزب «يعني هذا أننا لسنا مجرد حزب سياسي والحزب السياسي هو الذي يجمع فئة من الناس على مصالح تتحد بنطاق تلك الفئة لتناوىء فئة أخرى ضمن البلاد. وتتغلب عليها وتصل إلى الحكم من أجل تحقيق تلك المصالح المختصة بتلك الفئة.

نحن حزب يتناول ما هو أبعد كثيراً عن مصالح فئة جزئية محددة في الوطن والأمة. نحن حزب يتناول حياة الأمة كلها بمجموعها، يتناول الحياة القومية من أساسها والمقاصد العظمى للحياة القومية وليس لجزء واحد منها»(3).

ويظهر من دستور البعث (1947) تحديد لميزاته فهو «حزب عربي شامل... قومي... اشتراكي... شعبي... انقلابي»(4) كما يظهر من كتابات لاحقة توضيح للبعث يمكن أن نستشف منه تعريفاً للحزب.

فميز عفلق (1949)، في محاولة لتحديد معنى الحزب، بين وظيفة الحزب في أمة كأمتنا وبين وظيفته في أمم أخرى «ففي الأمم الراقية ينظر إلى الحزب على أنه نموذج للدولة وعامة ما يطمح إليه أن يعد جهازاً يستطيع في الوقت المناسب استلام الحكم وإدارة البلد بينما في حالتنا النقص ليس في الدولة فحسب نحتاج إلى حزب، إلى حركة تمثل بالدرجة الأولى عنصر الروح. والحزب الحقيقي الذي يمكن أن يؤدي رسالة

---

(1) سعادة، الدليل إلى العقيدة السورية القومية الاجتماعية، 1979، المحاضرة الثانية، ص 63.

(2) المصدر نفسه، ص 66.

(3) المصدر نفسه، 222.

(4) نضال البعث، الجزء الرابع، دار الطليعة ـ بيروت، ط 3، 1976، ص 25-26، المواد 1 و2 و3 و4 و5 و6 من المبادىء العامة.

في العصر الحاضر للأمة العربية هو الذي يجعل هدفه خلق أمة أو بعثها شريطة أن يحقق هذا الوصف في نفسه أولاً»[1].

وقال في مناسبة أخرى (1950) إنه «الحركة التي تستطيع أن تسيطر على الطريق وهذا يعني أن كل ما يجري في بلاد العرب وكل ما ينشأ فيها ويظهر من أحزاب وتكتلات وقوى سياسية تتصف بالصفة المعاكسة»[2]. وإنه يتلخص بكلمة الانقلاب[3]. وقال في 1955: «نحن حزب سياسي، لا جدال في ذلك، ولكن السياسة وسيلة... فالسياسة هي أكثر الأمور جدية في المرحلة الحاضرة... وليس معنى هذا أن السياسة غايتنا، السياسة هي امتحان لمثاليتنا»[4].

وجاء في كتاب «التنظيم والتربية الحزبية» (1971) وجوب وجود خمسة شروط لتحويل التجمع السياسي إلى مؤسسة حزبية حديثة هي: وجود الايديولوجية، الوجود الجماهيري. الطليعة المنظمة، الشكل التنظيمي، الالتزام. ولخص مفهوم البعث بـ: الايديولوجية الثورية، القاعدة الشعبية، الجيل الثوري الجديد، النظرية التنظيمية، الاحتراف الثوري[5].

ورأى الحزب التقدمي الاشتراكي في ميثاقه (1949) الحزب «وجهة نظر في الحياة على اطلاقها: سياسية واجتماعية وروحية» و«الأحزاب أجزاء وأعضاء ضرورية في تطور حياة الشعوب، ولكن عليها أن تتنزه، أي أن تتصوف بحيث تنصهر فيها الأفراد والجماعات على أساس فكرة اعتقادية واعية مجردة... فالأحزاب، من هذه الناحية، ينبغي أن تكون أشبه شيء بالهيئات والمؤسسات والجماعات العلمية أو الروحية الكبرى... ومن فكرة هذه المؤسسات ونزعتها في التزكية لعمل ما، إنها تستبعد كل غاية من ورائها، سوى التضحية والنفع العام وخير المجتمع والبشرية عامة.

وفي هذا وحده الأساس الصالح لقيام حزب حقيقي ليس يستصنع الناس فيه للتسخير الخادع»[6].

وكرر جنبلاط هذا الرأي في العديد من محاضراته وأضاف إن المعنى العادي للأحزاب، بكل أسف هو الوصول فقط لأجل تحقيق بعض قضايا عامة أو خاصة، أما

(1) ميشيل عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة ـ بيروت، ط 15، 1975، ص 56.
(2) المصدر نفسه، ص 27.
(3) المصدر نفسه، ص 61.
(4) المصدر نفسه، ص 42.
(5) حزب البعث العربي الاشتراكي، في التنظيم والتربية الحزبية، دار الطليعة ـ بيروت، 1971، ص 14-18.
(6) ميثاق الحزب التقدمي الاشتراكي، ص 19.

في المعنى الصحيح «فالحزب عليه مهمة التوجيه والارتفاع بالمواطن فوق ما هو عليه. فليس هو المجتمع الذي يسعى للرقي ولكن هم الأفراد»[1].

ويظهر من مقدمة برنامج الحزب الشيوعي اللبناني والمقرر في مؤتمره الثاني (1968) تحديد للحزب الشيوعي يمكن أن نستشف منه تعريفاً للحزب بشكل عام ف «الحزب الشيوعي هو حزب العمال والفلاحين وجماهير الكادحين والمثقفين الثوريين... وهدف الحزب تحويل المجتمع تحويلاً ثورياً إلى الاشتراكية وبناء المجتمع الاشتراكي، مسترشداً في سبيله إلى هذا الهدف بنظرية الاشتراكية العملية الماركسية اللينينية... والحزب يتوجه بنشاطه السياسي والفكري ـ بالدرجة الأولى ـ لتنظيم الطبقة العاملة وجماهير الفلاحين والكادحين.... والحزب بكونه المعبر عن الأماني الوطنية وبكونه قوة سياسية طليعية في النضال لانتزاع الاستقلال الوطني وصيانته، يناضل بحزم لتحقيق الاستقلال الاقتصادي وإسقاط الطغمة المالية وتصفية التبعية للاستعمار الجديد... وإن الحزب يقاوم بحزم كل دعوة ترمي إلى إبعاد لبنان عن المجموعة العربية... ويؤكد الصلة الوثقى بين نضال شعبنا ونضالات الشغيلة والشعوب الأخرى... ويحرص بثبات على التزام الخط العام للحركة الشيوعية العالمية وعلى الأمانة الدائمة للصداقة وروح الآخاء بينه وبين الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي»[2].

II
نشأة الأحزاب السياسية

تعددت الآراء في نشأة الأحزاب السياسية وانقسمت إلى رأيين بارزين: رأي قال بقدم الأحزاب ورأي قال بحداثة الأحزاب[3]. وانطلق الرأيان من جو فكري واحد هو الثقافة الغربية وتجربة أوروبا وامتداداتها كمرتكز يعتمدان عليه وكمعيار يصنفان على أساسه دون الأخذ، في الغالب، بالتجارب غير الأوروبية في الأزمنة القديمة والحديثة.

أولاً: رأي النشأة القديمة:

أورد أصحاب الرأي الأول (الأحزاب قديمة قدم المجتمع البشري) مبررات عديدة لدعم وجهة نظرهم.

(1) كمال جنبلاط في حديث تلفزيوني، الأنباء، 1961/4/14.

(2) نضال الحزب الشيوعي اللبناني من خلال وثائقه، الجزء الأول، منشورات الحزب الشيوعي اللبناني ـ 1971، ص 11-13.

(3) الشافعي أبو راس، التنظيمات السياسية...، م.س: ص 21.

فالاستاذ بلونتسشلي رأى أن الأحزاب السياسية وجدت خلال التاريخ، عندما نما نشاط إنساني للناس وللسلطة. وغابت حيث يسود حياد سلبي لكل الناس ذوي العلاقة أو حيث يمنع الضغط الاستبدادي الناس من التعبير[1].

وقال الاستاذ لورانس لوويل: «إنّ الإنسان لا يستطيع أن يتحرر من تأثير الأفكار المنظمة والتي تشكل آراءه بدون معرفته وهي واحدة من أقوى التأثيرات على عضوية الانسان في الجسم المنظم للبشرية. وإنها أول وأعمق النزعات في الطبيعة الانسانية، إنها جزء من نزعة الانضمام للجماعة التي تجعل الانسان مخلوقاً اجتماعياً ومدنياً بدلاً عن حيوان معزول. وهي الرابطة التي تربط أكثر القبائل وحشية وعندما تظهر في صورة ولاء للوطن نسميها وطنية»[2].

وقال برأي شابه فينتون Fenton إذا اعاد جذور الأحزاب السياسية إلى بدء النضال البشري ضد السلطة ومن أجلها[3].

وتبنى د. متولي وجهة النظر هذه ورأى:

1 ـ إنّ وجود الأحزاب ضرورة تقضي بها طبيعة النفس البشرية، فالحزب ما هو إلا جماعة من الجماعات المنظمة، وإن نزعة حب الانضمام أو الانضواء تحت لواء إحدى هذه الجماعات هي إحدى نزعات بل غرائز النفس البشرية.

2 ـ إن قيام الأحزاب ضرورة تقضي بها طبيعة الأنظمة الديمقراطية[4].

وأورد الشافعي أبو راس مبررات أصحاب هذا الرأي وهي:

1) إن الإنسان اجتماعي بطبعه.

2) إنّه ما قام مجتمع قط إلا وانقسم أفراده إلى فئة حاكمة وأفراد محكومين وبالتالي لا بد للمحكومين من التجمع في تنظيمات تجمعهم.

3) إنّ صاحب المنصب يحاول الدفاع عن بقائه فيه في وجه منافسيه، فيميز مصلحته أولاً، ويعرف المصالح الأخرى التي يصح أن تتجمع حول مصلحته ويحاول إيجاد مذهب يتفق مع أغراض هذه الجماعة كي يؤلف تنظيماً.

4) إنّ هناك قاعدة طبيعية تقول: إن المرء قليل بنفسه كثير باخوانه.

5) إنّ الناس منقسمون نفسياً إلى أربع فئات: رجعيين، محافظين، أحرار، متطرفين.

---

(1) John J. Lalor (ed.), Cyclopaedia of political science Ibid., p.98.

(2) A. Lawerece Lawell, public opinion and popular Goverment, Longmony. N.Y, 1926, p.76.

(3) John H. Fenton, people and parties in politics, Scott, Foresman, 1967, p.2.

(4) د. عبد الحميد متولي، الحريات العامة، منشأة المعارف ـ الاسكندرية، 1975، ص 153، وقد سبق أن قال بذلك في كتابه ازمة الانتظمة الديمقراطية، العام1954، ص 82-83.

6) إنّه دراسة الفكر السياسي في أولى مراحله تظهر وجود منظمات سياسية كانت تتصارع في اثينا القديمة.
7) إنّ هناك مجتمعات حارب زعماؤها وجود الأحزاب وما لبثت أن عادت إلى أصلها الطبيعي (مثل الولايات المتحدة أيام جفرسون العام 1800 والثورة الفرنسية في العام 1789) مما يدل على أن وجود الأحزاب طبيعي ويتفق مع الغرائز الانسانية[1].

ثانياً: رأي النشأة الحديثة:

أما أصحاب الرأي الآخر (حداثة الأحزاب)، وهم الغالبية بين الباحثين المعاصرين في الأحزاب السياسية، فربطوا نشأة الأحزاب السياسية بقيام المجتمعات الصناعية وبقيام البرلمانات وما استتبع ذلك من توسع في حق الانتخابات وقد تفاوتت آرائهم في موعد هذه النشأة ومكانها من جهة وفي أسباب هذه النشأة من جهة ثانية.

وبرغم أقرار بعضهم بوجود أحزاب قبل هذا العصر، فإنهم رأوا تشابه هذه الأحزاب مع أحزاب اليوم بالاسم (ديفرجيه) وأن دورها سلبي ومدمر (سارتوي) أو أنها قليلة العدد (بلوندال).

وقد أعاد برايس Bryce ـ 1927 ـ نشأة الأحزاب السياسية إلى الأيام الأولى للحكومة القومية في الولايات المتحدة الأميركية وقد برزت الرئاسة الرابعة 1800 م وهي إحدى اسهامات ثلاثة قدمتها الولايات المتحدة إلى علم السياسة[2].

ورأى كي Key - 1942 ـ نمو الأحزاب مترافقاً مع نمو الأفكار الديمقراطية إذ قوضت القديم وحملت الطبقات الميسورة إلى الحكم مع دعم فكرة حق الشعب في الحكم. فقلما طلبت السلطات، قديماً، رأي المحكومين أو مشاركتهم. وحدد الرئيس الأمريكي، جفرسون، أول من نمى التنظيم الحزبي ليسمي المرشحين ولينظم دعم الناخبين خلال ازدهار الديمقراطية في العامين 1793 و 1794، وذلك تعبيراً عن كرهه للفيدراليين وللارستقراطيين وعن صداقته لفرنسا[3].

واعتبر ديفرجيه ـ 1951، نشأة الأحزاب بالمعنى العصري تعود إلى العام 1850 باستثناء الولايات المتحدة الأمريكية التي تعود نشأة الأحزاب فيها إلى فترة اسبق، مع أنه يقر بوجود أحزاب منذ أيام الجمهوريات القديمة لكنه يرى أنها تشابه أحزاب اليوم

(1) د. الشافعي ابو راس، التنظيمات السياسية، م.س، ص 23-25.
(2) James Bryce, Modern Democracies, V.II, the Macmillan Company, 1927, p.30.
(3) V.O. Key (ed.), political parties & pressure groubs, Harvard University, U.S.A., 5 the dition, 1969 (Ist edition 1942), pp. 201-202.

بالاسم فقط ومرد التشابه أنها تلعب نفس الدور وهو الاستيلاء على السلطة[1].

ورأى ماكدونالد ـ 1955 ـ أن الأحزاب السياسية وجدت في البلدان حيث المشاركة الشعبية الانتخابية في العملية أعظم وحيث الشؤون الحكومية أكثر تميزاً عن الشؤون غير الحكومية والخاصة، وأنها وجدت في بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية[2].

وأعاد نيومان ـ 1956 ـ بداية الأحزاب السياسية الحديثة إلى نمو البرلمان فكانت بدايتها في بريطانيا في ثورة القرن السابع عشر وفي فرنسا في عهد الثورة الكبرى وفي ألمانيا في العام (1848 [3].

وحدد صموئيل بيير ـ 1956 ـ إصلاح العام 1832 في بريطانيا بداية أحزاب الوجهاء إذ برز حزبا «المحافظين» و«الأحرار» واستمرا حتى اصلاح العام 1867 حين حصل تغير أساسي باعادة تنظيم الحزبين وتوسيع العضوية[4].

ورأى لا بالومبرا وونير ـ 1966 ـ أن الحزب السياسي يوجد عندما تبلغ نشاطات النظام السياسي درجة محددة من التعقيد أو عندما تصبح فكرة السلطة السياسية متضمنة وجوب مشاركة العموم، سواء أكانت من موقع ايديولوجي أو من موقع عملي. واعتبرا الزمر cliques والنوادي ومجموعات الوجهاء التي تعود نشأتها إلى القرن 17 في بريطانيا وإلى الثورة الكبرى في فرنسا سلفاً للأحزاب وتلتقي معها في خاصة أساسية هي ممارسة السلطة السياسية[5].

وحدد شامبرز Chambers ـ 1966 ـ نشأة الأحزاب الأميركية في العام 1790 [6].

وعدد ماكريدس Macridis ـ 1967 ـ خمس مراحل لنمو الأحزاب في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية معتبراً أن بداية القرن التاسع عشر هي بداية المرحلة الأولى التي ترافق نمو الأحزاب فيها مع نمو الحكومة التمثيلية. وهي تختلف عن الأحزاب في الأمم الأخرى التي أصبحت منشئة المؤسسات والاجراءات وحتى منشأة الأمم[7].

---

(1) موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، تعريب علي مقلد وعبد الحسن سعد، دار النهار ـ بيروت ـ 1977، ص 6. (الطبعة الفرنسية الأولى ـ 1951).

(2) Neil A. McDonold, the study of political parties, op. cit., p.3.

(3) Sigmund Neumann (ed.,) Mordern political parties, op. cit., pp. 395-396.

(4) Ibid., p. 12-13.

(5) La palombara & weiner, (ed.) political parties..., op. cit., pp.3-4,6.

(6) Roy C. Macridis, political parties, Harper Forchbooks, NewYork & London, Ist edition, 1967, p 5.

(7) Giovanni Sartori, parties and party systems, op.cit., pp.3,13.

ورأى سارتوي ـ 1976 ـ موعد حلول الحزب محل العصبة Faction في النصف الثاني من القرن 18 وقد رافقه عملية تطور في المفاهيم من التعصب إلى التسامح ومن التسامح إلى حق الاختلاف ومن حق الاختلاف إلى التنوع. وقد بقي الحزب متداخلا مع العصبة فترة طويلة ولم يتمايز عنها حتى القرن 18 [1].

ورد بلوندال Blondel - 1978 ـ وجود الأحزاب إلى تورط الشعب في الحكم وقد كان هذا نادر قبل القرن 18، إذ وجدت الأحزاب في عدد صغير في الجمهوريات التي تملك سمات شعبية كما وجدت في نهاية الجمهورية الرومانية وفي عصر النهضة في إيطاليا[2].

وقد حذا غالبية الكتّاب العرب حذو الكتّاب الغربيين في تحديد نشأة الأحزاب، فأعاد زيدان(؟) النشأة إلى تشكل المجالس النيابية التي لا معنى للأحزاب بدونها، رغم اقراره بوجود أحزاب في القدم تختلف عن أحزاب اليوم بعدم وجود أمة يخدمون مصالحها. وقال بحزبي التوري والويغز في بريطانيا كأقدم تحزب سياسي وتلاه انقسام الاميركان في العام 1781 إلى حزب الفدرال وحزب الانتيفدرال[3].

وقال الزيات برأي مُشابهٍ لرأي يفرجيه في النشأة مع أن الفكرة قديمة[4]، أما الهاشمي ـ 1968 ـ فأعاد النشأة إلى العام 1832 في بريطانيا مع اقراره بوجود أحزاب في الأيام الغابرة إلا أنها كانت أحزاب فكر[5] وقال أبو راس برأي مشابه لرأي ديفرجيه[6].

وأعاد الخطيب (1983) نشأة الأحزاب السياسية إلى بداية القرن 19 في الولايات المتحدة الأمريكية محذراً القارىء من الانخداع بتشابه المصطلحات (الأحزاب) في الحضارات القديمة وفي عصرنا الراهن فهذه الأحزاب لا تؤدي الدور نفسه الذي تؤديه الأحزاب السياسية بمعناها الدقيق[7].

ومع اقرار حسين جميل (1984) بقدم انقسام الناس إلى شيع، فإنه رأى البدايات الأولى للأحزاب الحديثة في البرلمانات فنمت في بريطانيا اعتباراً من العام 1641 إلى أن

---

(1) Jean Blondel, political parties Wildwood House - London, 1978, pp. 33-34.
(2) جرجي زيدان (؟)، تاريخ الاحزاب السياسية، الهلال، كانون الأول 1907، ص 146-147.
(3) عبد السلام الزيات، الاتجاهات المعاصرة في التنظيم السياسي، مكتبة الانجلو المصرية، ص 5.
(4) د. طارق علي الهاشمي، الأحزاب السياسية، شركة الطبع والنشر الأهلية ـ بغداد، 1968، ص 85-86.
(5) الشافعي أبو راس، التنظيمات .... م.س، ص 31.
(6) د. نعمان الخطيب، الأحزاب السياسية ودورها في أنظمة الحكم المعاصرة، م.س، ص 61-63.
(7) حسين جميل، نشأة الأحزاب السياسية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط 1، 1984، ص 31-35.

تكاملت في العام 1830 وأما في فرنسا فكانت بدايتها في العام 1789 [1].

يبدو، مما سبق، أنّ أصحاب هذا الرأي، مع أقرارهم بقدم فكرة الأحزاب يعتبرون نشأة الأحزاب السياسية مرتبطة بقيام البرلمانات في أوروبا وأمريكا، ويختلفون في تحديد النشأة الأولى، فالبعض لا يدخل في التفاصيل (بلوندال، ماكريدس) والبعض الآخر يعيدها إلى بريطانيا في عصر أسرة ستيوارت وجمهورية كروميل (1649-1660) حين نشأ حزبا الويغ Whig والتوري Tory (فيومان وزيدان وجميل) وبعض منهم يعيدها إلى اصلاح العام 1832 (بيير والزيات) أما البعض الثالث فيعيدها إلى الولايات المتحدة الأمريكية في آواخر القرن 18 وبداية 19 وأن اختلفوا في تحديد التاريخ 1793 أو 1800 (برايس وكي وديفرجيه والخطيب).

وكما اختلف أصحاب هذا الرأي في موعد النشأة ومكانها فقد اختلفوا أيضاً في أسباب النشأة.

فقد أعاد ديفرجيه نشأة الأحزاب السياسية إلى أصلين:

ـ نشأة برلمانية إذا استدعى وجود البرلمان وجود كتل برلمانية تجمعت على أساس عقيدي أو جغرافي أو مهني، واستدعت عملية الانتخاب ظهور لجان انتخابية، وقام الاتصال بين الكتل البرلمانية واللجان الانتخابية واتسعت اللجان مع اتساع المشاركين في الانتخاب حتى شملت مستوى الأمة.

ـ نشأة خارجية غير برلمانية كأقدام النقابات والتعاونيات الزراعية والجمعيات الثقافية والكنائس والجمعيات السرية والتجمعات الصناعية والتجارية على انشاء أحزاب تعمل وفق رغباتها ومصالحها[2].

وقد قال بهذا الرأي الزيات[3] والهاشمي[4] والخطيب[5] وأبوراس[6].

وعرض لابالوميرا ووينر ثلاث نظريات في نشأة الأحزاب:

1 ـ نظرية النشأة البرلمانية التي قال بها ديفرجيه ومن قبله ويبر.

2 ـ نظرية الأزمة التاريخية والتي قد تتنوع أشكالها، إلا أنهما يريا ثلاث منها أساسية في تشكل الأحزاب وهي:

---

(1) موريس ديفرجيه، الأحزاب السياسية، م.س، ص 6-17.

(2) عبد السلام الزيات، الاتجاهات .... م.س، ص 5.

(3) طارق الهاشمي، الأحزاب السياسية .... م.س، ص 15-86.

(4) نعمات الخطيب، الأحزاب...، م.س، ص 64.

(5) الشافعي أبو راس، التنظيمات ....، م.س، ص 35-41.

(6) La palombara & weiner, political parties... op. cit., pp. 8-21.

ـ أزمة الشرعية التي بحثها نامير Namier في دراسته عن بنية السياسات في عهد جورج الثالث وبحثها روستو Rustow في دراسته عن الأحزاب في السويد وقوام نظرتهما أن الأحزاب السياسية تنشأ عندما تفشل القيادة في التغلب على أزمة في الشرعية فتحدث أزمة في المشاركة.

ـ أزمة التوحد ورأيان الأحزاب في ألمانيا وإيطاليا وبلجيكا نشأت في وسط هذه الأزمة.

ـ أزمة المشاركة ورأيا أن الأحزاب في غالبية الأقطار نشأت مع هذه الأزمة سواء في أوروبا وذلك في القرنين 18 و 19 أو في بقية العالم في القرن العشرين.

3 ـ نظرية التحديث التي ترى نشأة القوى الجديدة ومنها الأحزاب نتيجة تغيرات اقتصادية واجتماعية فضلا عن نمو الأسواق الداخلية ونمو التكنولوجيا[1].

ومع تقديرهما لنظرية الأزمة التاريخية. يريا أن وجود الحزب لا يصبح واقعاً ما لم يحدث درجة معينة من التحديث[2].

وناقش كوبر Cooper وماسل Maisel الرأي القائل بأن الأحزاب السياسية نتيجة للتحديث (رأي لابالوميرا ووينر وآخرون) فأثارا شكوكاً حول هذه النظرية إنْ حول مفهوم التحديث واختلاف الباحثين حوله أو حول العلاقة بين الأحزاب السياسية والتحديث أيهما السبب وأيهما النتيجة أو حول الفجوات والغموض في العناصر المستخدمة في النظرية، وابرزا أهم فجواتها المتمثلة بصعوبة تعميم هذه النظرية على كل الأنظمة المعاصرة من جهة أولى وصعوبة اعطاء تفسير كافٍ للعلاقة من جهة ثانية فضلا عن حاجة نظرية التحديث نفسها للبلورة والأحكام من جهة ثالثة[3].

كما ناقشا نظرية الانقسام cleavage كسبب لنشأة الأحزاب (لايبست وروكان) فرأيا امكانية تعدد تعاريف الانقسام من جهة والنظر إلى الحزب كمتغير نابع من جهة ثانية والنظر إلى الحزب كمجموعة اقتراعية من جهة ثالثة والتركيز على الانظمة المتقدمة حيث عمليات بناء الأمة قد انجزت من جهة رابعة[4].

وناقشا نظرية ثالثة في النشأة هي نظرية اعادة الانتظام realignment (من القائلين بها Sundequist و Burnham، فرأيا فيها نظرة لا تطورية في التغير من جهة

---

(1) Ibid., p. 21.

(2) Louis Maisel & Joseph Cooper (ed.), political parties: Development and decay, Sage publications & Bevely Hills, London, 1978, pp. 16-17.

(3) Ibid., p. 20.

(4) Ibid., p. 21.

وفضفاضيتها في التعريف من جهة ثانية[1].

ورأيا في النظرية الرابعة (نظرية المجال Spatial) شكلاً خاصاً من أشكال نظرية الانقسام يركز على موضوعات الانقسامات ومقاربتها اقتصادياً وتقنياً[2].

كما رأيا في النظرية الخامسة (نظرية permeation) مظهراً من مظاهر النظرية التحديثية إذ تتعلق بدرجة اختراق النخب الحزبية البنى المؤسسة للنظام السياسي والنتائج التي تحصل من جراء ذلك[3].

ولم يقدما في نهاية نقدهما رأياً محدداً في نشأة الاحزاب السياسية واكتفيا باثارة ثلاث مشاكل يصعب حلها في هذا المجال، وتتعلق بموضوع التطور أم التغير وبموضوعي الدرجة التي يجب أن يحدد فيها النظام السياسي قبل توضيح موضوع التطور أم التغير والدرجة التي يجب أن يقدم فيها نظريات كاملة.

وقد أكتفى ماكدونالد بعرض طريقتين لنشأة التشكل الاجتماعي، والأحزاب واحدة منها، طريقة طبيعية وطريقة اصطناعية. ويشبه الفرق بينهما بالفرق بني الطائفة والجمعية الذي قال به نونيس وبالفرق بين التشكل الطائفي والتشكل المؤسسي الذي قال به علماء الاجتماع الأميركيين. ورأى نشأة الأحزاب البريطانية والأميركية أقرب إلى الطريقة الطبيعة دون أن يحدد نظرية عامة حول نشأة الأحزاب[4].

كما اكتفى سارتوري بالقول بالتعددية كسبب لنشأة الأحزاب السياسية، وهذا التعددية يمكن أن تفهم على ثلاثة مستويات: تعددية ثقافية وتعددية اجتماعية وتعددية سياسية[5].

ويحدد بلوندال ثلاثة نماذج من الشروط لنشأة الأحزاب السياسية:

1 ـ الصراع الاجتماعي الذي يجب أن يكون واسعاً وشاملاً ويمكن أن يكن صراعاً قبلياً أو أثنياً أو دينياً أو طبقياً.

2 ـ الحاجة للدعم الشعبي.

3 ـ الافتراض بأن الحزب يعني القوة[6].

أما حرب فعرض ثلاثة أطر لتحليل الظاهرة الحزبية في العالم الثالث: اطار التنمية

(1) Ibid., p. 21.

(2) Ibid., p. 21.

(3) Neil A. McDonald, the study of political parties, op., cit., pp. 10-11.

(4) Sartori, parties and party systems, op. cit., pp. 13-16.

(5) Jean Blondel, political parties, op. cit., pp. 13-18.

(6) أسامة الغزالي حرب، الأحزاب السياسية.... م.س، ص 41-74.

السياسية واطار التحليل الطبقي واطار التبعية للتأثير الخارجي[1]. كما عرض نظريتين لنشأة الظاهرة الحزبية في هذا العام: ازمات التنمية التي ردها للابالومبرا ووينر ونظرية التحديث الذي ردها بهنتجون[2] ووضع نشأة الأحزاب السياسية في أمريكا اللاتينية في اطار أزمات التنمية وأعاد هذه النشأة في آسيا وأفريقيا إلى السيطرة الاستعمارية أما في الشرق الأوسط فكانت تعبيراً عن معارضة الحكم المطلق الأجنبي أو المحلي فكان تبلورها الأمثل في تركيا أما في الأقطار الأخرى فتحولت إلى المؤمرات والعنف[3].

ومع عرضه هذه النظريات المتعددة لم يغفل الإشارة إلى النظرية البرلمانية السائدة في أوروبا ورأى في كل هذه النظريات قصوراً عن فهم نشأة الأحزاب السياسية في العالم الثالث وتحتاج إلى التأصيل[4].

ثالثاً ـ مناقشة ورأي:

يبدو من خلال عرضنا آراء في نشأة الأحزاب وأسبابها جملة ملاحظات أبرزها:

1 ـ غلبة القائلين بحداثة نشأة الأحزاب، وبخاصة بين الكتّاب المعاصرين.

2 ـ تأثر القائلين بحداثة النشأة بالثورة الصناعية التي حصلت في أوروبا الغربية وامتدت إلى أمريكا الشمالية وبما افرزته من نتائج، وبخاصة على المستوى السياسي، وابرزها نشوء الدول القومية في أوروبا وقيام الأنظمة الديمقراطية الليبرالية.

3 ـ اختلاف القائلين بحداثة النشأة حول مكان النشأة وزمانه تبعاً لاختلاف انتماءاتهم القومية والفكرية وانحصر الخلاف بين رأي أعاد النشأة إلى بريطانيا وتباين القائلون بذلك في زمان النشأة فأعادها البعض إلى ايام حكم أسرة(استيورات) وأعادها آخرون إلى الاصلاحات الانتخابية التي حصلت في القرن التاسع عشر (1838 و 1848) وبين رأي آخر أعاد النشأة إلى الولايات المتحدة الأمريكية وحدد الزمان بأيام حكم الرئيس جفرسون وأن اختلف القائلون بهذا حول السنة(1793 و1894 و1800).

4 ـ اختلاف القائلين بحداثة نشأة الأحزاب السياسية حول أسباب النشأة، فالبعض قال بالبرلمانية سبباً والبعض الآخر قال بالأزمة التاريخية سبباً والتي قد تكون أزمة في شرعية النظام أو أزمة في الانقسام والتوحد على مستوى الأمة أو أزمة في المشاركة في الحكم

(1) المصدر نفسه، ص 87-94.
(2) المصدر نفسه، ص 95-117.
(3) المصدر نفسه، ص 118-122.
(4) ف. انجلز، أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة، مختارات ماركس وانجلز، جزء 3، دار التقدم موسكو، ص 284-298، وص 331-333، وص 344-350، و390.

والبعض الثالث قال بالتحديث سبباً والبعض الرابع قال بالتعددية سبباً والبعض الخامس ردها للصراع الاجتماعي الواسع والشامل ولافتراض القوة في الحزب والبعض السادس قال بالاختراق النخبوي.

ونرى في هذه النظريات المحددة لنشأة الأحزاب السياسية وأسبابها قصوراً في عدة نواحٍ:

- قصور في النظر إلى تاريخية الظاهرة الحزبية.
- قصور في التمييز بين الثالث والمتحول في هذه الظاهرة.
- قصور في المقياس المعتمد.

فالحزب السياسي ـ حسب العناصر الست المكونة له والمذكورة آنفاً ـ ظاهرة قديمة قدم الاجتماع السياسي، إلا أنه، كأية ظهرة اجتماعية، تطور مع تطور المجتمعات البشرية على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والفكرية، فتغيرت مضامين عناصره تبعاً لهذه التطورات. وكان هذا التغير متفاوتاً بين بلدٍ وآخر في المرحلة الزمنية الواحدة كما كان متفاوتاً بين مرحلة زمنية وأخرى في البلد الواحد وعلى مستوى العالم؛ وكثيراً ما تداخلت أشكال الأحزاب السياسية بين المراحل المتعددة لتطورها وبين البلدان المتعددة في المرحلة الواحدة.

وبرغم ترابط العوامل المؤثرة في الأحزاب السياسية وتداخلها على المستويات كافة. فإن بعضها ذو تأثير مهم أكثر من سواه، ولعل أبرز هذه العوامل:

● النظام الاقتصادي بعناصره المتعددة التقنية والانتاجية والتسويقية فضلا عن موقع البلد الاقتصادي وثرواته وما تثيره هذه العناصر من تناقضات وما تستبع من نتائج.

وإذا كانت الأنظمة الاقتصادية في العالم وعبر التاريخ متسمة بالخصوصية فإن ذلك لا يمنع الاقرار بوجود ملامح عامة لأنظمة اقتصادية عرفتها المجتمعات السياسية كالنظام الإقطاعي المتعدد الأشكال والمراحل والنظام الرأسمالي المنبثق عن الثورة الصناعية والمتطور بتطور مراحلها ومواطنها والنظام الاشتراكي المتعدد الأشكال والمراحل.

● الوحدة السياسية الناظمة للاجتماع السياسي والحاوية للأحزاب، وقد عرفت المجتمعات السياسية أنواعا متعددة من الوحدات السياسية، فهناك القبيلة والدولة ـ المدنية ثم الامبراطورية فالدولة القومية. والباب مفتوح على احتمال الدولة العالمية والدول القارية.

● النظام السياسي في البلد وقد شهدت الدول، قديماً وحديثاً، أشكالاً متعددة من الأنظمة السياسية تراوحت بين حدي: الديمقراطية والدكتاتورية، أيا كانت التسمية

المستخدمة للتوصيف.

وهكذا تغيرت مضامين الحزب السياسي وأشكاله بفعل هذه العوامل عبر التاريخ فكانت هذه المضامين عندما كان الوحدة السياسية هي القبيلة مغايرة لمضامينه عندما إصبحت الوحدة السياسية هي الامبراطورية، كما أصبحت مغايرة للاثنتين معاً عندما تتغير الوحدة السياسية في اطار الدولة القومية. وهذه المضامين تتغير مع كل تطور في الدولة القومية كما تغيرت مع كل تطور في الدولة القبيلة أو الدولة المدنية أو الدولة الامبراطورية.

وبالمثل اختلفت مضامين عناصر الحزب السياسي عندما كان الانتاج زراعياً والمواصلات بدائية والآلة يدوية عن مضامينه عندما أصبح الانتاج صناعياً والمواصلات والاتصالات سريعة والآلة الكترونية. وستتغير هذه المضامين مع تغير عناصر الانتاج كما تغيرت عندما تحولت الملكية الفردية إلى الملكية العامة.

كما اختلفت مضامين عناصر الحزب السياسي باختلاف النظام السياسي فكان الحزب السياسي في أثينا الديمقراطية غيره في اسبارطة الدكتاتورية. وكانت مضامينه في خلافة عمر بن عبد العزيز غيره في خلافة مروان بن محمد. وكذا اختلفت مضامينه في النظام البرلماني عن مضامينه في النظام المجلسي أو الرئاسي.

وكانت التباينات في المضامين متفاوتة جداً بقدر التفاوت الخصب بين الشعوب المتنوعة من جهة وبين المراحل المتعددة لكل شعب وللبشرية عموماً من جهة ثانية الأمر الذي يعطي خصوصية معينة لكل جماعة وفي كل مرحلة.

وبهذا نرى قصور رأي القائلين بقدم الأحزاب ـ رغم صحته ـ عن لحظ التطورات التي طالت هذه الظاهرة، وهي تطورات أثرت، إبان الثورة الصناعية مثلاً، في عناصر كثيرة منها إلى درجة جعلت تياراً واسعاً من الكتاب يرون الأحزاب السياسية المعاصرة نتيجة هذه التطورات.

كما نرى قصور رأى القائلين بحداثة نشأة الأحزاب السياسية عن نمط تاريخية الظاهرة في وجود العناصر الأساسية المكونة للحزب السياسي في مراحل سابقة على الثورة الصناعية ونتائجها الليبرالية، وفي حصول تطورات بعد القرن التاسع عشر أثرت في الظاهرة الحزبية أيضاً.

وإذا كانت التطورات التي شهدتها أوروبا الغربية مع الثورة الصناعية ونتائجها المتعددة مهمة وفاعلة في تطور الأحزاب السياسية ـ وهي كذلك ـ فإن التطورات التي شهدها العالم مع الانتقال من مرحلة الرق إلى الاقطاع أو مع الانتقال من الدولة المدنية

أو الدولة القبيلة إلى الدولة الامبراطورية مهمة وفاعلة في تطور الأحزاب السياسية قياساً لمرحلتها. كما أن التطورات التي شهدها العالم بعد الحرب العالمية الثانية ـ مثلاً ـ وهي تطورات مذهلة في مجال الاتصالات وغيرها طورت الأحزاب السياسية وتطورها بشكل تبدو أحزاب القرن التاسع عشر شبيهة بأحزاب المراحل الأسبق قياساً عليها.

ويبدو الارتباك عند أصحاب هذا الرأي في اختلافهم حول مكان النشأة وزمانها، فمَن ردها إلى بريطانيا، مكاناً، اختلف في زمانها فهو أيام أسرة ستيورات ويكون حزبا «التوري» و«الويغ» أقدم حزبين ـ حسب البعض، وهو القرن 18 ويكون «التوري» و«الويغ» زمراً وجمعيات وجهاء ليس إلا.

كما يبدو الارتباك أيضاً في تناول أصحاب هذا الرأي للأحزاب في الأيام الراهنة حيث يروا ـ ومنهم ديفرجيه ـ أن الأحزاب المعاصرة تعرف بتنظيمها لا بأفكارها ولا بطبقة اتباعها الامد الذي يعني أنها مختلفة عن أحزاب القرن التاسع عشر التي عُرفت بأفكارها وعن أحزاب مطلع القرن العشرين التي عُرفت بطبقة اتباعها.

وقد تكون الأحزاب المعاصرة مغايرة عن أحزاب القرن التاسع عشر ـ كما قال ديفرجيه ـ وأحزاب القرن التاسع عشر مغايرة عن أحزاب القرن السادس عشر ـ كما قال لابالومبرا ووينر ـ إلا أن قصر التطور التاريخي للأحزاب على مرحلة تاريخية معينة وعلى قطاع جغرافي محدد قصور في النظر إلى تاريخية الظاهرة التي حكمها التطور في أوروبا الثورة الصناعية كما في قبلها وبعدها وفي أوروبا كما في غيرها.

أما في القصور الثاني والمرتبط بالأول فهو القصور في التميز بين الثابت والمتحول في هذه الظاهرة، فالعناصر المكونة للحزب السياسي اختلفت مضامينها تبعاً لكل مرحلة من المراحل كما اختلفت تبعاً لكل موقع من المواقع في كل مرحلة. وعليه لا يصح الاعتماد على الوجه المتحول لعنصر من العناصر أو أكثر واعتباره ثابتاً يفسر على أساسه أو يصنف.

فالجماعة من الناس عنصر ثابت في تعريف الحزب السياسي فلا يصح اعتبار التحول في هذه الجماعة من أفراد قبيلة (عصبية دم) إلى أفراد بلد (عصبية أرض) إلى أفراد في طبقة (عصبية اقتصاد) إلى أفراد في دين (عصبية فكر) عنصراً جديداً. كما لا يصح اعتبار تحول عناصر هذه الجماعة من «رجال» إلى «أشخاص» أو إلى «عمال» أو «موطنين» عنصراً جديداً.

وكذا الأمر في العنصر الثاني (الجماعة الأكبر أو الوحدة السياسية الضاوية لهم) فقد تكون هذه الوحدة قبيلة أو مدينة أو امبراطورية أو دولة قومية وقد تصبح دولة قارية أو

عالمية، فلا يصح اعتبار مضمون هذه الوحدة أساساً دون مشكله، فوجود الوحدة السياسية عنصر أساسي من عناصر الحزب السياسي سواء أكانت هذه الوحدة امبراطورية أو دولة قومية.

ويصح القول نفسه على العنصر الثالث (المبادىء المشتركة) فوجود المبادىء ثابت أما نوع المبادىء فمتحول ولا يصح الاعتماد على تحول من تحولاتها للقول بالجدة أو بالنشأة الحديثة.

وكذا وجود المصالح المشتركة فهي العنصر الرابع من عناصر الحزب السياسي، وقد تكون هذه المصالح مصالح خاصة بأعضاء الجماعة أو قد تكون مصالح الطبقة التي ينتمون إليها أو الأمة التي يسعون لاستنهاضها، كما قد تكن مصلحة قبيلة أو بلد أو طائفة. وكلها أشكال متحولة لعنصر ثابت.

وينطبق الأمر على العنصر الخامس (نظام يحكم علاقة أفراد الجماعة) فقد يكون هذا النظام بسيطاً قائماً على الولاء المباشر للزعيم وقد يكون مستنداً على لائحة داخلية بسيطة كما قد يكن قائماً على نظام داخلي دقيق وكل هذه الأشكال مظاهر متحولة لعنصر ثابت هو وجود النظام الناظم للعلاقة الداخلية.

ويبقى العنصر الأخير (المشاركة في السلطة) التي قد تتعدد أشكال السلطة المشارك بها كما قد تتعدد طرق الوصول إلى المشاركة إلا أن عنصر المشاركة هو الثابت سواء أكانت السلطة زعامة القبيلة أم مجلس المدينة أم الخلافة أم الملك أو غير ذلك وسواء أكان الوصول إلى السلطة بطريق التآمر أم بالانقلاب أم بالثورة أم بالوسائل الديمقراطية - فلا يصح اعتبار عنصر متحول أو شكلاً من الأشكال أساساً في تعريف الحزب السياسي. وتحديد نشأته لذلك.

وقد تكون الأسباب التي حددت نشأة الأحزاب السياسية عنصر ادانة للنشأة الحديثة بقدر ما أريد لها أن تكون مفسرة لهذه النشأة.

وإذا كان القول بتاريخية الظاهرة الحزبية نقضاً للبرلمانية كسبب لنشأة الأحزاب السياسية، فإن الأسباب الأخرى - على وجاهتها النسبية - تنقض بالتمييز بين الثابت والمتحول في الظاهرة الحزبية كما في تاريخيها.

فالأزمة التاريخية (أزمة الشرعية أم أزمة التوحد أم أزمة المشاركة) التي فُسرت نشأة الأحزاب السياسية على أساسها صحيحة في حدود الأمثلة التي ذكرت إلا أنها اعتبرت هذه الأمثلة هي النشأة الأولى للأحزاب، إذ أن المجتمعات البشرية في المراحل السابقة مرت بأزمات تاريخية مشابهة بالإطار العام دون المضمون لهذه الأزمات الراهنة ونشأت

أحزاب فيها. كما قد تتعرض هذه المجتمعات في المراحل الآتية إلى أزمات تستدعي نشأة أحزاب جديدة، الأمر الذي لا يجيز حصر أزمات بعينها سبباً لنشأة الأحزاب السياسية. وكذا الأمر بالنسبة للرأي القائل بالتحديث سبباً للنشأة فهو صحيح بحدود التجربة الأوروبية المعاصرة إلا أنه غير صحيح بالمطلق، إذ قد شهدت المجتمعات البشرية في المراحل السابقة تحديثات مهمة في إطار عصرها كما هي هذه التحديثات مهمة في إطار عصرنا وقد يأتي زمن على هذه المجتمعات تجعل تحديثات هذا العصر باهتة، كتحديثات اكتشاف النار أو استخراج الحديد التي أصبحت باهتة قياساً على تحديث الكهرباء والالكترونيات.

أما القصور الثالث فهو في المقياس المعتمد إذ أن غالبية من كتب في هذا الموضوع اعتمد التجربة الليبرالية كما تمثلت في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وامتدادتهما معياراً يقاس عليه، فالأحزاب التي نشأت في ظلها هي الأحزاب والتقدم الذي حصل في كنفها هو التقدم والعلم الذي برز معها هو العلم.

وهذا القصور مرتبط بالقصورين الآخرين ويصح عليه ما صح عليهما من ملاحظات إذ يقبع خلفهما، وذلك في نرجسية واعية أو غير واعية تسير آراء أصحاب هذه الاراء رغم التفاوت بينهم.

والقائلون بالنشأة الحديثة للأحزاب وبالأصل البرلماني لها يستمدون امثلتهم من التجربة الأوروبية الحديثة ويحاكمون ما سبق من تجارب وما هو خارج أوروبا من تجارب على أساسها.

والقائلون بالنشأة الحديثة للأحزاب والمنبثقة عن أزمة تاريخية أو عن تحديث يستمدون أمثلتهم من التجربة الأوروبية نفسها ويوسعوها قليلاً باتجاه الدول غير الأوروبية التي سارت على منوالها واقتدت بها.

والقائلون بالنشأة الحديثة للأحزاب السياسية والمنبثقة عن تعددية فكرية واجتماعية وسياسية مثلهم التجربة نفسها دون الالتفات إلى تجارب غير أوروبية شهدت تعددية فكرية وسياسية كالتجربة العربية الإسلامية.

ولم يصل بعض من لحظ وجوداً للأحزاب قبل القرن الثامن عشر وأعاد أسباب النشأة إلى شروط عامة (بلوندال) إلى حد الخروج كلياً عن القياس على التجربة الأوروبية، فكان وجود الأحزاب القديم بنظره نادراً وحصره بعدد محدود من التجارب وكانت امثلته أوروبية في أسباب النشأة.

ومع إدراك أهمية هذه التجربة وضخامتها وتأثيراتها على مستوى التطور البشري

وعلى المستوى العالمي، فإن التاريخ لم يبدأ معها والعالم ليس ضمن حدودها، إذ شهدت مراحل سابقة عليها وفي بلاد خارجة عنها وجود أحزاب سياسية.

ويمكن القول ـ استناداً إلى الآراء السابقة وإلى مناقشتها ـ أنّ الحزبية السياسية قديمة قدم الاجتماع السياسي، إلا أنها لم تحافظ على وتيرة واحدة وشكل واحد في المراحل التي مرت بها المجتمعات البشرية؛ بل حصل فيها تطورات إدت إلى بروز عنصر دون آخر من عناصره وإلى تبدلٍ أساسي في مضامين بعض العناصر أو كلها.

وقد شكل التغير في شكل الوحدة الناظمة للاجتماع السياسي، بما تضمنه هذا التغير من أسباب اقتصادية واجتماعية ومن نتائج ثقافية وسياسية، محدداً أساسياً في تمرحل هذه التطورات، دون أن يعني ذلك القطيعة بين المراحل؛ فكثيراً ما تداخلت أشكال الحزبية السياسية في مرحلة ما مع أشكال لها من المرحلة السابقة ومع إرهاصات مرحلة لاحقة.

ويمكن تقسيم مراحل تطور الحزبية السياسية تبعاً لتطور أشكال الوحدات السياسية في التاريخ المعروف إلى المراحل الآتية:

1 ـ الحزبية السياسية كعصبية دموية اتخذت شكل القبيلة ورافق هذا الشكل نشوء الدول ومرحلة الدولة ـ المدينة والدولة ـ القبيلة، وكان مجد القبيلة وسؤددها فكر هذه الحزبية والتقسيم القبلي تنظيمها ونيل المكاسب والمغانم والأسلاب مصالحها والسيادة في رئاسة الدولة المدنية أو الدولة القبيلة هدفها السلطوي.

وتشير الدراسات التي تناولت هذه المرحلة ـ على قلة مصادرها ـ إلى انقسام الوحدة السياسية على أساس قبلي وقيام الدول على أساسها، سواء أكان القول بنشأة الدولة نتيجة الغلبة أم التطور التاريخي أم الأسري أو نتيجة التعاقد.

فقد أشار انجلز في دراسته لأصل العائلة والدولة عند الهنود الحمر واليونانيين والرومانيين إلى انقسام الجماعة إلى قبائل احتفظت في داخلها العشائر والفواترينات (اخويات) والقبائل باستقلالها وإلى أن المجلس الحاكم مكون على أساس عشائري وأن هذا الانتساب العشائري بقي حياً في المرحلة التالية عندما قامت الدولة على أساس الانقسام الاقتصادي ـ الجغرافي[1]. وذكر مؤرخو هذه الفترة وقائع مشابهة[2].

وأشار جواد علي إلى «دار الندوة» في مكة و«المزود» في الممالك العربية الجنوبية

(1) منهم: إبراهيم نصحي، تاريخ الرومان. الجزء الأول، دار النجاح، بيروت، 1971، ص 95-97، و156-159، و181-183.

(2) د. جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، جزء 8، مطبعة المجمع العلمي العراقي، د. ط: بلا، 1959، ص 26.

كمثلين على نشأة السلطة عند العرب قبل الإسلام وقد ضمت الأولى رؤساء القبائل في مكة وأصحاب النفوذ فيها كما ضمت الثانية رؤساء القبائل وكبار رجال الدين وكان هؤلاء يقرون بسياسة بعد التشاور مع المجالس القبيلة[1]. وقد ذكر مؤرخو آخرون هذا الأمر[2].

ورأى أدمون رباط في عرضه للنماذج التاريخية للكيانات السياسية أن التجمع الإقليمي لم يلغ الفوارق القبلية السابقة، بل بقيت ماثلة في كثير من مظاهر الحياة العامة، ولا سيما في القيادة. إذ أن في هذا النوع من المجتمع نكون إحدى القبائل قد تفوقت على سائر القبائل والعشائر المتحدة فتسود المجتمع وهو التطور الذي برزت على منواله الملكية بصورة عامة، في المجتمعات الدولية في أوروبا وغيرها[3].

وبنى ابن خلدون رأيه في نشأة الدولة على أساس العصبية القبلية ووجود عصبية غالبة وعصبيات مقلوبة[4]

ولا ينكر ديفرجيه الذي يعيد نشأة الأحزاب إلى العام 1850 وجود أحزاب في الجمهوريات القديمة وزمر (Clan) في إيطاليا النهضة وثوار ولجان. ورأى في تشابه الاسم ما يبرره وهو أن الأحزاب في الحالتين تلعب الدور نفسه: الاستيلاء على السلطة[5].

وكذلك قال بعض من قال بالنشأة الحديثة للأحزاب ـ وقد ذكرنا ذلك سابقاً ـ ومنهم بلوندال الذي تمايز عنهم باقراره بوجود أحزاب سياسية في عدد من الجمهوريات القديمة وفي الملكيات التي شهدت انقسامات حادة وفي الامبراطورية الرومانية وان قال بندرتها[6].

وهكذا انتظمت القبائل والعشائر في مشاريع الدولة الأولى من موقعها القبلي وحافظت على علاقاتها الداخلية فكانت الدولة الأولى تتويجاً لتحالف قبلي، وكانت العصبية القبلية الشكل الأول للحزبية السياسية التي شدت أبناء القبيلة إلى بعضهم البعض وعبرت عن شكل انتظامهم في السلطة وممارستهم لها فكان فيها عصبيات غالبة

(1) د. عبد العزيز سالم، تاريخ العرب في العصر الجاهلي، دار النهضة العربية ـ بيروت ، 1970.

(2) د. ادمون رباط، الوسيط في القانون الدستوري العام، جزء 1، دار العلم للملايين ـ بيروت ـ ط 1، 1964، ص 155.

(3) ابن خلدون، المقدمة، دار احياء التراث العربي. ط 4، د. ت، ص 131 و139 و154.

(4) ديفرجيه، الأحزاب السياسية، م.س، ص 6.

(5) Jean Blondel, political parties, op. cit., pp. 33-34.

(6) انظر: الأب بطرس ضو، تاريخ الموارنة الديني والسياسي والحضاري، الجزء الأول، دار النهار ـ بيروت، ط 2، 1977، ص 18-41.

وعصبيات مغلوبة، وتوافقت مع بدائية الانتاج الزراعي في هذه الدولة الوليدة.

2 ـ الحزبية السياسية كعصبية فكرية نشأت مع نشوء الدول الكبرى والامبراطوريات وتبلور معها وقد تماهت مع الأديان، وبخاصة السماوية منها. فكانت الأفكار الدينية فكر هذه الحزبية والوحدات القبلية ـ الجغرافية تنظيماتها والمغانم مصالحها والاستيلاء على السلطة أو تبريرها هدفها السلطوي.

وتشير الدراسات التي تناولت هذه المرحلة إلى نمو الأديان فيها وإلى تلبس الانقسامات السياسية لبوس وجهات النظر أو المذاهب ضمن الدين الواحد، سواء أكانت الامبراطورية سابقة على نشوء الدين أم لاحقة له أم متزامنة معه.

وتذكر المصادر التاريخية تبني بعض الحكام الرومانيين للمسيحية في صراعهم ضد اخصامهم الوثنيين وتوافق الانقسامات السياسية في الامبراطورية الرومانية مع انقسامات الآراء في الكنيسة المسيحية ونشوء المذاهب المتعددة على قاعدتها.

كما تذكر المصادر العربية نشأة حزبية جديدة في الدولة الإسلامية مناهضة للحزبية القبلية تقول بالتوحيد انطلاقاً من وحدة الخالق لتصل إلى القول بوحدة السلطة. وتبلور على قاعدتها، مع استقرار الدولة وتوسعها، حزبيات سياسية جديدة متلبسة بالأفكار الإسلامية وعاملة من أجل الخلافة ومغانمها.

ولم يختفِ الشكل السابق للحزبية (القبلية) في هذه المرحلة، وإنما انتظم في الشكل الجديد لها وتداخل معها بحيث تبدلت طبيعته على أكثر من مستوى.

وفي حين كانت الرابطة الدموية كمحدد للجماعة الحزبية وكإطار تنظيمي لها ـ حسب المصطلح الراهن ـ هي العنصر المهيمن في المرحلة الأولى، أصبح الفكر هو العنصر المهيمن في هذه المرحلة وأن لم تختفِ العناصر الأخرى المكونة للحزب.

3 ـ الحزبية السياسية كعصبية سلطوية معلنة نشأت مع نشوء الدول القومية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وترافقت مع صعود الطبقة البرجوازية ومطالبتها لعب دور سياسي. فكانت أفكارها أفكاراً سياسية إلى حد كبير ودارت حول مبادىء الثورات التي انطلقت بفعل هذا الصعود وأهمها مبدأ الحرية. وعبرت عن مصالح القوى المتصارعة على السلطة وبنت تنظيماتها تبعاً للمؤسسة السياسية الصاعدة (البرلمان) وتبعاً للمؤسسات الاقتصادية (المصنع) وكان هدفها السلطة بشكل واضح وصريح إلى حد كبير.

وتشير المصادر التاريخية إلى النمو الأول لهذا الشكل ـ والذي اعتبره البعض النشأة الأولى للأحزاب السياسية ـ في بريطانيا حين صارعت الطبقة البرجوازية من أجل

المشاركة في السلطة وتطبيق الماغناكارتا أيام أسرة ستيوارت وعهد جمهورية كرمويل (1660-1749) فكان حزبا «التوري» و«الويغ».

كما كان صراع البرجوازية الأميركية من أجل اتحاد الولايات ضد الاقطاع المتمسك باستقلالها البداية الأولى لهذا الشكل من الحزبية السياسية والذي تبلور في معركة الرئيس جفرسون (1793-1794).

وشكل انتصار الثورة الفرنسية (1789) وسيطرة الطبقة البرجوازية على الحكم النشأة الأولى لهذاالشكل من الحزبية السياسية والذي أشع على باقي البلدان الأوروبية في القرن التاسع عشر.

ولم يختفِ شكلا الحزبية السياسية السابقان في هذه المرحلة، بل تداخلا معها أحياناً وانتظما معها احياناً أخرى وتزامنا معها في المرحلة وأن افترقا في المكان، وشهد هذا الشكل الذي مازال فاعلاً في عصرنا الراهن مراحل نمو متعددة رافقت التطورات التي شهدها العالم على المستوى التقني وعلى المستوى السياسي فضلاً عن المستويات الأخرى.

فكانت المرحلة الأولى متوافقة مع إرساء الدول القومية من جهة وإكمال البرجوازية سيطرتها على الحكم في أوروبا الغربية والتي انتهت في منتصف القرن الماضي تقريباً، وكانت الأحزاب برغماتية النشأة وليبرالية الايديولوجية.

وكانت المرحلة الثانية متوافقة مع تعميم حق الانتخاب ونمو الطبقة العاملة والتي انتهت في الحرب العالمية الأولى. ودخلت أحزاب جديدة في هذه المرحلة لا برلمانية النشأة واشتراكية الايديولوجية.

وكانت المرحلة الثالثة متوافقة مع استلام الشيوعيين للسلطة في بلد كبير نسبياً وتأزم النمو الرأسمالي وهي مرحلة ما بين الحربين العالميين، حين تبلورت نماذج جديدة من الأحزاب تمثلت بالأحزاب النازية.

أما المرحلة الرابعة فتواقفت مع مرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية وبروز ثنائية قطبية متناقضة على المستوى الحزبي (شيوعي ـ ليبرالي) ، وحصول قفزات هائلة في الحقل التقني وفي مجال الاتصالات، حيث تعدلت الأولوية في عناصر الحزب السياسي في كلا النموذجين الشيوعي والليبرالي.

وقد تبشر المرحلة الجديدة من الوحدانية القطبية بعد انهيار التجربة السوفياتية ـ إذا ما استمرت ـ بنمو مرحلة جديدة من الحزبية السياسية قد تكون في حدود حزبية الدولة القومية. وقد تكن مرحلة جديدة متجاوزة هذه الحدود.

ولم يكن هذا الشكل بمراحله المتعددة واحداً في كل العالم إذ اختلف باختلاف تجارب الشعوب في منبته الأوروبي ـ الأميركي وتباين مع تجارب العالم خارج هذا المنبت حيث دخل هذا الشكل في ظل عملية الدخول الاستعماري لهذه البلدان وكتقليد لها أكثر منه نمواً لحالات صراعية مشابهة لما حدث في أوروبا وأمريكا فتداخل هذا الشكل مع أشكال الحزبية السياسية السابقة وكثيراً ما ولد هذا التداخل نماذج حزبية هجينة.

وهكذا نرى نشأة الأحزاب السياسية قديمة قدم الاجتماع السياسي، خلافاً لرأي مدرسة واسعة تقول بالنشأة الحديثة للأحزاب. إلا أن قدم النشأة لا يعني ثبوتها إذ تطورت بتطور المجتمعات البشرية وكان تطور الكيانات السياسية وما يمثله محدداً أساسياً في هذا التطور.

وسيكون بحث نشأة الأحزاب السياسية في المنطقة محاولة تطبيق هذا الرأي على حالة تاريخية محددة.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الحج قبل مائة عام(*)

نقولا زيادة

أساس هذا الكتاب مذكرة وتقرير وضعهما عبدالعزيز دولتشين، إثر قيامه برحلة سرية إلى مكة المكرمة (1898 - 1899) وقد أضيفت إليه مقدمة قيّمة بقلم يفيم ريزمان، كما ضمت إليه ملاحق هي مجموعة تصف الحجاز والطريق إلى مدنه المقدسة بقصد القيام بفريضة الحج، مأخوذة عن مذكرات أو روايات حجاج مسلمين من روسيا القيصرية.

والمقدمة تتحدث عن تعاظم نفوذ روسيا في الشرق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولعلّ ذلك يعود إلى التوسع الذي تم لها في أواسط آسيا. فقد بلغ عدد المسلمين في الامبراطورية ستة عشر مليوناً، وهو يكاد يزيد عن 10 ٪ من مجموع السكان. وحري بالذكر أن المناطق الإسلامية التي ضمت إلى روسيا القيصرية بين سنتي 1847 و1879 ظلت صلاتها وعلاقاتها بالجوار الاسلامي قوية (ص 7).

ويتحدث كاتب المقدمة عن اشتداد الصراع بين الدول الاستعمارية، في أواخر القرن التاسع عشر، على محاولة السيطرة في منطقة الخليج العربي وحوض البحر الأحمر. وانتشرت مخططاتٌ وبرامج عن بناء سكك الحديد في المناطق الشرقية من الإمبراطورية العثمانية،، ولعلَّ أكبرها ضجةً (وملابسات) كانت سكة حديد بغداد. وقد دخلت روسيا حلبة الصراع والمنافسة، وظهرت السفن الحربية والتجارية الروسية في الخليج

(*) يفيم ريزفان: الحج قبل مائة عام ـ مذكرة وتقرير وضعهما عبد العزيز دولتشين ـ دار التقريب ـ بيروت 1993.

العربي (ص 8).

وحري بالذكر أن المانيا كانت تحاول جذب روسيا إلى المعسكر الألماني ـ التركي. ولعل هذا لو تمّ لكان أدى إلى تقارب حتى بين المانيا وفرنسا. وعندها يتقوى هذا المعسكر ضد انكلترا بما لا يدري أحد ما الذي كان يمكن أن ينتج عنه.

لكنّ روسيا كانت تنظر إلى السياسة الالمانية على ما كانت تسير بارشاد وليام (غليوم)، بكثير من الحذر، فضلاً عن ذلك فإنّ «روسيا كانت ترى في الخليفة التركي عدواً حربياً دائماً. فقد كانت تنتهج بالطبع حيال الإسلام سياسة حذرة، قوامها تأمين حرية الاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية لأجل السكان المسلمين، والاعتماد على رجال الدين المسلمين ذوي التفكير التقليدي، وتحويل الأئمة والمفاتي [المفتين] من حيث الجوهر إلى موظفين حكوميين، وكذلك الموقف السلبي من أغلبية حركات التجديد في الإسلام، والنضال ضد الدعاية الاسلامية التوحيدية والدعاية التركية التوحيدية» (ص 9).

ولا بد لنا من أن نضيف هنا أن الدولة العثمانية كانت هي بدورها، وكانت فيما نعتقد على حق، تخشى روسيا وتوسعها ونفوذها لسببين الأول أنها جارة قريبة وبذلك تكون أقرب في حالة الرغبة في الأذى. والثاني هو أن روسيا هي التي كانت تريد أن تصل إلى بحر دافىء، وكان بوغازا البوسفور والدردنيل تحسبهما روسيا الطريق الطبيعي لها كي تصل إلى البحر المتوسط.

وفي الوقت نفسه ظهرت روسيا ولو على بعض الاستحياء، في الخليج العربي. لكنها لم تكن تستطيع أن تطبق فكي الكماشة ـ فقد كان الفكان بعد ضعيفين، وكان هناك من هو بالمرصاد ـ إنكلترا (وألمانيا في الدرجة الثانية) وكانتا تملكان أسطولين لا يستهان بهما.

وعرف القرن التاسع عشر، وخاصة في العقود المتأخرة، حركات إسلامية اصلاحية ودعوات إلى التطور في جهات مختلفة في العالم الاسلامي وإن كانت الأسماء المرتبطة بمصر وتركيا بالذات اشيعها مثل الأفغاني ومحمد عبده. لكن كان هناك إسماعيل بك (1851 - 1914) وعطاالله بايازيدوف (توفي 1911) وأحمد بك غاييف في آسيا الوسطى

وسيد أحمد خان (1817 - 1898) في الهند.

ومع تحسن أوضاع النقل في مناطق مختلفة في روسيا القيصرية من مثل السكك الحديدية ووجود مراكب نهرية كبيرة وانتظام سير البواخر بين البحر الأسود والبحر المتوسط عبر بوغازي استانبول وافتتاح قناة السويس (1869) - كل هذه الأمور شجعت على أداء فريضة الحج.

وكان الحج، من وجهة نظر روسيا الرسمية، حقاً للمسلم لأنه فرض من فروض الاسلام. إلاّ أنه، من الناحية الأخرى، أخذت قضية الحج إلى مكة تكتسب المزيد والمزيد من الأهمية؛ وفي المقام الأول اعتبروا [الروس] الحج سبيلاً لتسرب أفكار الجامعة الاسلامية إلى روسيا. وفي ذلك الوقت كانوا (أولو الامر) يقيّمون الحج، لا في روسيا وحسب، بل أيضاً في الدول الأوروبية الأخرى، كظاهرة دينية سياسية قبل كل شيء (ص 13).

ويروي يفيم ريزفان، تأكيداً لمقولته، أنه «في 24 تشرين الأول (اكتوبر) 1878) (وكانت رحى الحرب الروسية التركية 1877 - 1878 تدور) أفاد مراسل وكالة رويتر من القسطنطينية [استانبول] إن رئيس لجنة الهلال الأحمر راح إلى مكة بذريعة مراقبة تطبيق الدوائر الصحية نظراً لاقتراب عيد الأضحى [وهو موسم الحج]. أما هدف سفرته الحقيقي، فكان يتلخص في تبادل الآراء مع الحجاج من الهند وأفغانستان وآسيا الوسطى الذين كان من المتوقع أن يصلوا مكة بأعداد كبيرة في الشهر المقبل وفي التأثير عليهم بروح ملائمة للسياسة الانجليزية ومعادية لروسيا:

في أواخر القرن التاسع عشر تكونت ثلاثة طرق رئيسية لسفر الحجاج من رعايا روسيا.

1 - في منطقة ما وراء القفقاس (القوقاز) أي أرمينيا وأذربيجان وجورجيا والقسم الشمالي من إيران، عبر كرمنشاه ومدينة خانقين الواقعة قرب الحدود مع الدولة العثمانية في اتجاه بغداد. ثم في اتجاه كربلاء والنجف ومن ثم عبر الجزيرة العربية إلى مكة والمدينة. ويلفتنا، نقلاً عن أحد الخبراء المسمى ياروف - رافسكي، أنه على هذا الطريق «ينطلق على الأغلب المنتمون إلى الشيعة من مسلمي منطقة ما وراء القفقاس.

ومنطقة ما وراء قزوين الذين يعطون... نحو 12 - 15 ألف شخص من الحجاج». ويشير إلى المسمين بالجاويشية، وهم الذين يهتمون بأمور الحجاج من حيث دواب النقل وترتيب الأسفار وتجمع أماكن الحجاج. وبعد عبور الحدود الإيرانية يكون اتجاه الحجاج على نحو متفق عليه مسبقاً.

2 ـ الطريق الثاني كان يمر عبر سمرقند وبخارى ومزاري شريف، وكانوا يعتقدون أن الإمام علياً (رضي الله عنه) مدفون هناك. بعد ذلك يذهبون إلى كابول وبيشاور ومن هذه إلى بومباي بالسكة الحديدية. وكانت السفن تنقل الحجاج من بومباي بحراً إلى جدة وينبع عن طريق قناة السويس.

3 ـ وكان الطريق الثالث ينطلق من استانبول، التي كان الحجاج الروس القادمون من أوديسا وسباستبول والحجاج القادمون من أواسط آسيا ومنطقة ما وراء قزوين من باطوم، يتجمعون فيها. ومن استانبول كانت بواخر تنطلق بانتظام إلى جدة، فضلاً عن الخطوط البحرية المتقطعة.

كان أداء فريضة الحج تحف به مشكلات ومخاطر كثيرة، لا بالنسبة إلى الحجاج الروس الذين نتحدث عنهم الآن وحسب، ولكن بالنسبة إلى جميع الحجاج. ففضلاً عن الصعوبات المادية التي كان يتعرض لها الحجاج، كان ثمة الأخطار الأمنية. إذ إن الكثير من الطرقات كانت قوافل الحجاج فيها معرضةً للنهب والسلب، وخاصة متى وصلت هذه إلى نواحي الحجاز بالذات. وكان إلى ذلك خطر نقل الأمراض مثل التيفوس والطاعون والكوليرا. ومن هنا جاء الاهتمام بالحجر الصحي على ما سيمر بنا.

وصاحب المذكرات والتقرير اللذين سنتحدث عنهما في هذا الحديث، بعد المقدمة التي سقناها، هو عبدالعزيز دولتشين المولود في 24 حزيران (يونيو) 1861 في عائلة نبيلة تترية كانت ذات مركز محترم بين أبناء المنطقة. وكان للأسرة ماضٍ عسكري، إذ إن الأب قد شغل مناصب إدارية عسكرية كبيرة. فكان من الطبيعي أن تُتاح لعبدالعزيز دراسة عسكرية راقية، وأن يعهد إليه بالخدمة العسكرية من أول الطريق. وأتيح له أن يلتحق (في سنوات 1887 - 1890) بصفوف اللغات الشرقية التي كانت تنظمها وزارة الخارجية عبر الدائرة الاسيوية.

ووصلت الباخرة الاسكندرية. يقول صاحبنا: «يبدو أنه توجد في الاسكندرية أيضاً عصابة من نهابي الحجاج، ومنذ بادىء بدء وقعت في مخالب صاحبنا الحاج مصطفى، المولود في كريت». ولن أثقل على القراء فأمر بتفاصيل ما مر مع عبدالعزيز أثناء اهتمام الحاج مصطفى به. يبدو أن الحاج كان لا يفهم سوى كلمة بخشيش. لكن عزالدين لم يقع في شرك البخشيش. وقد وجد النقيب الطيب أن السكة الحديدية في مصر، وهي التي اتخذها من الاسكندرية إلى السويس، دون القطارات الروسية بدرجات: «الدرجة الأولى [في مصر] أسوأ من درجتنا الثانية. العربات متعبة جداً. يقلع القطار دون أي صفير أو جرس» (ص 62).

وبعد تأخر وتأخير وتسكع هنا وهناك وقف عبد العزيز دولتشين على الرصيف في السويس في 5 نيسان (ابريل). وكان «أمام الباخرة جمع غفير ينتظر في الشمس اللافحة السماح بركوب الباخرة التي يحرس، رجال الدرك المصريون الصارمون جداً الجسر الموصّل إليها. حاولت الاقتراب إلى الجسر لم يسمحوا. أخيراً بعد نصف ساعة تقريباً أمر المسؤولون بتمريري وحدي أنا» (68). وكان على عبدالعزيز أن يحصل على تأشير على جواز سفره من نائب القنصل الروسي في السويس. يروي المؤلف بقية الحكاية بقوله: «ولهذا الغرض أخذوا مني مجيديتين. تم التأشير بسرعة تثير الشكوك. فبعد ربع ساعة أعادا لي جواز السفر وعليه التأشيرة وتوقيع نائب القنصل، في حين أن مقر القنصلية في المدينة» (ص 68).

ولما سمحوا للركاب بالصعود إلى الباخرة بدأ شيء رهيب: «الباخرة ترسو على بعد نحو 5 ساجينات [دون الستة أمتار] عن الرصيف ويوصله بها لوحان ضيقان من الخشب. الجمع يدفع بقوة من الخلف؛ يمررون الركاب واحداً واحداً. فحص جواز السفر يستغرق بعض الوقت. في الجمع أولاد ونساء. الجنود يعيدون الجميع بالقوة مستعملين العصي، رغم أنني لاحظت أنهم كانوا حريصين جداً على الأولاد والنساء. الركاب الذين يصعدون إلى الباخرة يعمدون إلى تدبير أمورهم بأسرع وقت، فارشين الحصر واللباد» (ص 68).

والباخرة التي انتقل بها النقيب عبدالعزيز من السويس إلى جدة واسمها ماغنت (Magnet) كانت صغيرة عتيقة جداً، وقذرة جداً. درجتها الأولى إنما هي مَسْخَرَة.

أما على ظهر المراكب فقد كان الازدحام كبيراً جداً، يقول عبدالعزيز في وصفه: «... لم يتسن لي يوماً أن أرى نظيراً له! هذا مرعب، هذا مثير للغضب! وإذا كان كل شيء يتحقق عى هذا النحو، فلا بد من الدهشة إذا لم تنتشر شتى الأوبئة بين الحجاج. صاننا الرب من البلايا! في كل مكان ينصبون السماورات ويشعلون النار تحتها ويدخنون ويطبخون، الخ، الإنارة بالكاز» (ص 69).

صباح 9 نيسان 1898 حول الساعة 11 صباحاً وصلت الباخرة ماغنت جدة، ورست في وسط الخليج ورأى النقيب عبدالعزيز أن المكان تملؤه «شعاب صخور بحرية. جدة مدينة جميلة من البعيد. بعد فترة وجيزة جاء من جهة المدينة زورق وفيه تركي يرتدي معطفاً وحافي القدمين، وقد تبين أنه عضو في لجنة الحجر الصحي، سرعان ما عاد واعداً بارسال الزوارق لنقل الركاب إلى الشاطىء. رفعوا على الصارية راية تشير إلى استدعاء الزوارق. ذلك اليوم أمضيناه كله عبثاً في الرسو، مع انه كان من الممكن الاستراحة من العاصفة التي عانيناها» (ص 69).

وانطلقت الجماعة أخيراً إلى مكة المكرمة (12). وكان الوصول إلى المدينة مفاجئاً تماماً، لأنها لم تظهر إلا حين دخلتها الجماعة. بدت للداخلين إليها بيوتاً حجرية عالية، وشوارع تملؤها حركة شديدة. وبعد ثلاثة أيام استأجر عبدالعزيز شقة ليقيم فيها منفرداً، فقد ملّ الضيق والزحام في التكية القرغيزية التي نزل فيها عند وصوله.

في أول مساء قضاه عبدالعزيز في مكة، مع أنه كان يعاني ألماً شديداً في رجليه المتضخّمين، خرج في المساء، بعد الدعاء وقام بالطواف ثم بالسعي. وقد وصف شعوره ساعتها فقال: «الانطباع من الطواف عميق وعجيب جداً، وهو من الانطباعات التي تندر معاناتها في الحياة» (ص 72).

يصف الكاتب الأماكن المعدة لإقامة شعائر الحج. الناس يُغطّون سفوح عرفات فيما يتلو الامام الخطبة وهو على ظهر جمل. والتلاوة بالطبع لم تكن مسموعة، وكل ما كان يسمع لبّيك اللهم لبّيك التي كان يرددها الجميع بصوت مدو ملوحين بالمناديل. ويصف عبدالعزيز أيضاً أماكن الأضاحي في منى. ولم يعجبه المكان بسبب ما ينبعث منه من رائحة كريهة نتيجة الاهمال في مراقبة الذبح وإلقاء ما تبقى من الحيوان وأماكن قضاء الحاجة المكشوفة. لكنه يقول أيضاً: «في المساء رحت مع يعقوب لمشاهدة الألعاب النارية

وهكذا فإن الشاب عبدالعزيز كان، وهو على عتبة الثلاثين من عمره، قد أتقن اللغات العربية والتركية والفارسية والانكليزية والفرنسية والروسية فضلاً عن امتلاكه ناحية لغته الوطنية؛ فكان من الطبيعي أن يلفت النظر عسكرياً ودبلوماسياً. من هنا جاء اختياره، وكان قد وصل لرتبة نقيب في الجيش، للقيام بمهمة كبيرة للدولة، إذ كلف القيام بمهمة مراقبة الحجاج وطرق أداء الفريضة ودور الحجاج الروس فيها. وذلك للوصول إلى نتيجة كانت على ما يبدو، تدور في خلد أهل الحكم وهي: هل تشكّل ممارسة أداء هذه الفريضة خطراً على مصالح روسيا العسكرية والسياسية في الشرق!

قَبِل عبدالعزيز المهمة بكل ما يمكن من السرور: فهو ضابط مسلم متعلم يتكلم لغات يستعملها الحجاج ومن يدبر أمرهم، فقد يمكنه ذلك من مساعدة «الآلاف من اخوانه في الإيمان، من المسلمين من رعايا روسيا، مساعدةً فعلية في اداء فريضة الحج، الأمر الرئيسي على الأغلب في الحياة الروحية لكثيرين منهم، وأدائها في ظروف وشروط لائقة بالبشر. ومع ذلك ظل من رعايا الامبراطورية الأوفياء كلياً. ظل مخلصاً لقسم الضابط» (ص 31).

ومثل كل رجل مثقف واسع الأفق وضابط نشيط يعنى بالأمور، كان عبدالعزيز يعرف عدداً من الشخصيات الاسلامية الروسية ذات الموقع المفيد، مثل حميدالله آخون من أهل بطرسبورغ وعطاالله بايازيدوف، فضلاً عن زعماء من كبار الصناع والتجاريين التتر.

في 6 آذار(مارس) 1898 ودَّع عبدالعزيز أسرته وبدأ هذه الرحلة التي نعمنا نحن بسببها بشيئين: الأول مذكراته الطريفة والثاني تقريره العلمي الموثق الدقيق عن الحج والحجاج الروس وغيرهم الذين خبر أحوالهم وتعرف إلى مشكلاتهم وتنبه إلى حاجاتهم الرسمية وغيرها وعمل جاهداً في سبيل حمل الحكومة الروسية على الاعتناء بهؤلاء القوم لتمكينهم من أداء الفريضة بشكل لائق، ولو نسبياً.

وبعد أسبوع قضاه في القطار (في أكثره) وعبر بحر قزوين في سفينة (لليلة واحدة) وصل بطرسبورغ. ثم قضى عبد العزيز خمسة أيام في تلقي الأوامر والتحدث مع المسؤولين والاهتمام بأخيه الذي لم يكن رآه منذ سبع سنوات، وتذكر أيام شبابه في العاصمة طالباً وما إلى ذلك. وفي 18آذار (مارس) سافر إلى اوديسا (على البحر

الأسود)، التي وصلها في 20 منه. وبعد يومين انتقل إلى باخرة تابعة للشركة الروسية متجهة إلى الاسكندرية رأساً. وصلت الباخرة استانبول بعد الظهر، وكانت قد اجتازت البوسفور، لكن عبد العزيز الذي كان يراقب الأبنية والطوابي العسكرية والتحصينات لم ينتبه إلى وصول الباخرة المدينة الكبيرة. يقول «لم ألاحظ كيف اقتربنا من القسطنطينية؛ وقد وصلنا إليها حوالي الساعة الرابعة نهاراً. الانطباع الأول كثرة من أصحاب القوارب في طرابيش حمراء ولغط رهيب. وما أن نزلوا السلالم حتى تدفق جمع غفير في الطرابيش إلى المتن: من ضباط في البوليس التركي وعلى صدورهم كتابة «قانون» وأدلّة وسواقي زوارق ووسطاء لمختلف الفنادق (توقفت الباخرة عند مدخل القرن الذهبي على بعد نحو 500 متر من الساحل). كان المنظر جميلاً إلى حد أنني قررت عدم النزول إلى الضفة اليوم، ومشاهدة الجمهور والمدينة من البوسفور».

ولم تعجب استانبول عبد العزيز قال: «أول ما أذهلني في شوارع القسطنطينية إنما هو وفرة الزبالة ووفرة نوع خاص من الكلاب التي تتصرف على الأرصفة كما في بيوتها. وغالباً ما تقع العين على بيوت خشبية متعددة الطوابق. فماذا يحدث هنا إذا نشب حريق في شارع بمثل هذا العرض التافه؟ إنّ ضيق الشوارع يمكن تفسيره، ولكن كيف يجوز فيها مثل هذا القدر من الزبالة، مثل هذا القدر من الوحل، مثل حال الطرق هذا، مثل هذه الهندسة المعمارية المنفّرة؟ إن أي رئيس للبوليس في أية مدينة في روسيا يستحوذ عليه الرعب من مثل هذه الأوضاع».

ولكن عبدالعزيز أعجب بآياصوفيا من الداخل، من حيث العمارة، كما سر بالجوامع التركية البناء وبالنوافير فيها.

كان أسف عبد العزيز لحالة استانبول مدعاةً لحزنه: فهو كان يحب أن يرى عاصمة الخلافة على غير ما رآها. وعلى كل فهي زيارة قصيرة إذ إن الباخرة خرجت في 25 من الشهر، ورأى في أزمير أشياء رضي بها وعنها بعض الشيء. ثم مرت الباخرة بمرفأ بيريه فذهب عبد العزيز لزيارة أثينا.

رفقاء عبدالعزيز على الباخرة كانوا جماعة مثقفة تنظر إلى الأمور نظرة منطقية. لذلك نعم صاحبنا بسفرته. وكان بين ركاب الباخرة حجاج روس مسيحيون ذاهبون إلى القدس.

وللاستمتاع بالموسيقى. كانت الصواريخ جيدة جداً. أطلقوها في ثلاثة أماكن ـ قرب مقامي القافلة المصرية وقرب موقف الوالي... الموسيقى ـ أوركسترا عسكرية جيدة جداً، رغم أنها صغيرة القوام [الحجم؟]. موسيقى الشريف المحلية أصيلة. الوالي والشريف اليوم تجولا ركوباً في الشارع الرئيسي برفقة خفر أصيل. في المساء يرفعون فوق مبنى الحجر الصحي المحلي مصباحاً أخضر مرئياً من بعيد» (ص 75).

أشار عبدالعزيز هنا إلى بضعة أمور تتعلق بمكة المكرمة حرية بأن نعرفها، ولو أنه مر عليها، نحو مئة سنة. وهي:

1 ـ في مكة المكرمة مستشفى من وقف والدة السلطان عبدالمجيد. عدد الأمكنة 30 - 40 ، والأسرة نظيفة نسبياً. عدد المرضى 25 مصابون على الأغلب بابي الركب. للمستشفى صيدلية وجنينة. المرضى من شتى المجموعات البشرية. يكثر الراغبون في الحصول على الأدوية.

2 ـ سوق الرقيق هو سوق مفتوح كان فيه 60 - 80 فتاة زنجيات على الأغلب وهناك بعض الحبشيات. وكان ثمة زهاء عشرين صبياً، حليقي الرؤوس محضرين للبيع.

يضيف عبدالعزيز بعد وصفه السوق قوله: «البضاعة يأتون بها من السودان والحبشة. يُسْرَقُون وينقلون إلى الساحل، يشحنون خفية عن الانكليز على سمابك [سنابك]. وعلى هذا الساحل يبيعونها من التجار، وهؤلاء ينقلونها إلى مكة وغير ذلك من المراكز. ثمن الفتاة الجيدة 40 ليرة [تركية]. ثمن الصبيان يتراوح بين 15 و20 و30 لير. الحبشيات يأخذونهم على الأكثر كزوجات، الزنجيات كعاملات. يتفحصون الفتاة عارية مثل الماشية. الانطباع عن ذلك في غاية الارهاق [لعبدالعزيز]. والشريعة لا تسمح بهذه التجارة. استحوذت عليّ وعلى رفاقي كآبة شديدة (ص 77).

3 ـ الماليزيون (أو جاوة كما يسمونهم هنا) يؤلفون ثلث أو ربع السكان الدائمين بمكّة. عندهم 3 ـ 4 آلاف تلميذ. يتميزون بالميل إلى الوئام مسالمون جداً، مجتهدون. يتعاطون التجارة. بدأوا يمارسون الدور الأول بين السكان المحليين» (ص 77).

4 ـ الرحلة من مكة المكرمة إلى المدينة المنورة (بدأت 28 نيسان)، «هي حياة السفر بدون نوم تقريباً» (حسب قول النقيب). إذ إن القافلة ـ كبيرة كانت أم صغيرة ـ يجب أن

تتقيد بالسير الذي يناسب الطقس الحار، وأن تتكيف بسرعة الهجائن وبقية دواب الحمل (ومنها الأحصنة والحمير). ولأن المطر لم يهطل في السنة الفائتة، فإن الجمال كانت ناحلة الأجسام. ومن ثم فإن السفر بين المدينتين الذي يحتاج عادة 5 - 4أيام احتاج في هذه السنة 7 - 8أيام. (ص 79). ولما وصل ركب عبد العزيز، وكان قد سبق الباقين، مساءً كان الدخول من البوابة المصرية. قال: «وفي البدء كان شارع عريض تنيره المصابيح، ثم بوابة أخرى أمامها بازار ومقهى شاسع بعد عبور هذه البوابة شوارع ضيقة مبلّطة بصفائح حجرية مرصوفة، ودكاكين مرتبة. في أحد الأزقة الجانبية كان بيت عمر. وأخيراً نحن في البيت. أعدوا عشاء وفيراً استغرقنا بعده في النوم (ص 84) .

فضلاً عن الزيارات المألوفة بالنسبة لزوار المدينة المنورة، مثل التبرك بقبر النبي ﷺ وزيارة الحرم المدني وما تتطلبه الإقامة في هذه المدينة، فقد زار عبد العزيز أماكن أخرى. ألم يكلف أصلاً الذهاب إلى هذه الأماكن للتقصي والدرس وجمع الحقائق (كما يقولون اليوم). فقد زار مدرسة قازان الدينية المبنية حديثاً: «للمدرسة حوش صغير جداً حجراته في طابقين. اعتقد أن الجو فيها حار جداً. المسجد غير كبير. هناك بيوت لأجل الشيخ والمدرس والامام والناظر وخلافهم ـ وهي بيوت الأوقاف. والدخل منها ينبغي انفاقه في صالح المدرسة الدينية. وهناك مكتبة غير كبيرة. كل شيء يبدو جديداً ونظيفاً جداً. مواطني متأدبون ومجاملون جداً معي» (ص 85). وقد يتساءل الواحد منا: هل كانوا يعرفون الغاية من سفره إلى الحجاز؟

وزار الرحالة الحاج الشاب مكتبة شيخ الاسلام (عارف حكمت) التابعة للأوقاف. تشغل المكتبة عمارة ممتازة لمدرسة جيدة، سجاجيد غالية، مناضد مريحة، فرش رخوة لأجل الجلوس. في أعلى العمارة شقة لأجل المدير. يوضع الكاتالوج بصورة جيدة جداً. على العموم يوجد 7000 مجلد». (ص 87).

أدرك عبدالعزيز أهمية المقهى في الحياة العامة في مكان مثل المدينة المنورة (في الواقع في أي مدينة شرقية). لذلك فإنه كان يعمل عادة إلى الظهر. وأحسب أن الرجل كان يجمع ويدوّن المعلومات التي تتيسر له. ويتابع وصف الروتين اليومي فيقول: «بعد الصلاة [صلاة الظهر] نلتهم الغداء الذي حضّره حارث والذي يتألف عادة من مأكل واحد ـ الحساء. بعد الغداء الراحة حتى الساعة الثالثة ثم الشاي وبعده نخرج من البيت لنجلس

في المقهى. يتجمع 5 - 6 أشخاص من مواطنينا الذين نعرفهم ومن العرب. ونشرب القهوة وأدفع ثمنها قرشاً واحداً، ويعطونني على سبيل الردة بضع قطع نقل محلية. لا أستطيع بعد أن اعتاد على شرب القهوة المحلية، أتنازل عن فنجاني لشخص ما آخر. الجمع المتنوع هو أكثر ما يهمني، فيه تقع العين على مسلمين من شتى أنحاء الدنيا، وبينهم يتميز، بلا ريب، بأكبر قدر من الذكاء العرب البلديون [أي العرب من سكان المدن كما أشار إلى ذلك قبلاً]. سواء من حيث مظهرهم والبستهم أم من حيث أدبهم ومجاملتهم» (ص 92).

قضى عبدالعزيز دولتشين اثنين وعشرين يوماً في مكة المكرمة وواحداً وعشرين يوماً في المدينة المنورة. وكان كثير الاحتكاك بالناس، وما زيارته للمدارس والتكايا والمقاهي وحديثه المتصل والمتواصل مع الناس عاديين وتجاراً وادلاء ورسميين إلا في سبيل أن يجمع المعلومات الوافية التي ضمنها تقريره الجيد. كان التقرير يومها مخصَّصاً لمنفعة الدولة الروسية القيصرية. أما اليوم فإننا نفيد منه لأنه وثيقة وضعها رجل متعلم دقيق في معلوماته وملاحظاته، واضح في تعليقه وتفسيره.

ولنلاحظ ما قاله عن مغادرته المدينة المنورة. ففي «26 أيار (مايو) ـ يوم الثلاثاء تقرر أن تأتي القافلة اليوم مساءً وتبيت قرب البوابة الانبارية للمدينة. فكرت فيما إذا كنت أسافر الآن مع هذه القافلة الاخيرة أم أبقى، وقررت أن أسافر، البقاء، حين يكون الحج قد انتهى، قلما يتسم بالأهمية والطرافة؛ وإذا بقيت تعين علي أن أبقى حتى كانون الأول (ديسمبر) أو كانون الثاني (يناير)، لأنه لم يكن متوقعاً وصول قافلة أخرى، ولأنه لم يكن من الممكن أن تتسنى لي زيارة المراكز الهامة التي تمر بها حركة الحجاج» (ص 99).

في 27 أيار انطلقت القافلة من المدينة المنورة في اتجاه ينبع.

هنا تنتهي يوميات السفر إلى مكة والعودة إلى ينبع. (والتقرير يتلو فيما بعد).

قبل أن ننتقل إلى الحديث الدقيق عن تقرير النقيب عبدالعزيز دولتشين، نود أن نتابع تاريخ حياته بعد عودته من هذه المهمة، على ما قدمها لنا يفيم ريزمان.

بعد أن أعد دولتشين تقريره وطبعه، أُرسل من جديد إلى آسيا الوسطى للاطلاع على نشاط المحاكم الشعبية. ذلك بأن إدخال منطقة ما وراء قزوين واقليم تركستان

وكازاخستان في قوام الامبراطورية اقتضى دمج النظم القضائية في هذه المناطق في النظام القضائي العام للدولة الروسية. وقد درس قضيته وتفهم أبعادها ووضع تقريراً عن شؤونها (1901).

بعد ذلك كلف دولتشين بوظيفة نائب تحت تصرف رئيس هيئة الأركان العامة، مع استمراره في شؤون آسيا الوسطى. وقد وضع عبدالعزيز تقارير وخطَّط لمشاريع (مثل إمكان إنتاج القطن في تركستان) متعددة شملت مثلاً دراسات عن الشعوب الاسلامية القاطنة في حدود روسيا. وهذه جميعها لا تزال محفوظة في ملفات وهي تدل على دقة واضعها.

وفي سنة 1916 رقي عبدالعزيز دولتشين إلى رتبة لواء (بعد ترقيات سابقة) وأصبح أمين سر هيئة الاركان العامة.

«بعد ثورة تشرين (اكتوبر) 1917 تعاون دولتشين بهمة ونشاط مع حكومة العمال والفلاحين... وتدل الوثائق على أن دولتشين كان في أواخر سنة 1919 يشرف على هيئة أركان القسم الشرقي الخاص لدى اكاديمية الاركان العامة. ومن المؤسف أنه لم يتسنَّ لنا أن نعثر على مواد تتعلق بمصير عبدالعزيز دولتشين لاحقاً» (ص 35).

وهكذا فإن السنوات التي عرفنا أخبارها من حياته والتي تمتد من سنة 1851 إلى سنة 1919، وهي ثمان وخمسون سنة، قضى منها أكثر من نصفها عاملاً مجداً نشيطاً دقيقاً في بحثه أميناً في تقاريره حصيفاً في آرائه. ونحن أفدنا من هذه التقارير والمذكرات.

يحدثنا عبدالعزيز دولتشين في تقريره (الذي يشغل من الكتاب الذي بين أيدينا ص 105 - 256) عن الحجاز أرضاً وشعباً وإدارة وتجارة وزراعة وحجاجاً وهو الأهم بالنسبة للمهمة التي عهد بها إليه. وفيما يخص هذه النقطة الاخيرة حدثنا عن الحجاج الآتين من مناطق أخرى من العالم، وعن الصعوبات التي كانوا يتعرضون لها وعن دور الإدارات المختلفة في العناية بحل القضايا أو إهمالها إياها بحيث تتفاقم وتؤذي. والذي نرمي إليه الآن هو اختيار أمور نرى في بعثها بعد قرن من الزمان فائدةً تاريخية.

1 ـ يقول عبدالعزيز إن سلطة الحكومة العثمانية يومها (سنة 1898) كانت تعتمد على القوة المسلحة، وحيث ترابط هذه القوات. لذلك فإن نفوذها كان مقصوراً على المدن.

ولم يقم الأتراك خلال أربعة قرون حكموا فيها الحجاز أية صلات بينهم وبين السكان المحليين ولم يكن لهم عليهم أي تأثير ثقافي. يقول: «وجميع الأتراك الذين تسنى لي أن أتحدث معهم كانوا يحذرونني في كل حال من أنه يجب التخوف جداً من هؤلاء البرابرة» (ص 115). عرف الحجاز والياً تركياً عني بأمره، هو عثمان باشا (- 1887 1881)، فقد ساق الماء إلى جدة وأقام خطوط البرق بين مكة وجدة.

ويقول المؤلف إنه منذ سنة 1864 صارت مكة مركز الولاية الإداري الرئيسي، وفي مكة يقيم حاكم الاقليم. والحجاز اليوم (1898) ثلاثة سناجق ـ سنجق مكة الذي يديره الوالي وسنجق جدة ويديره قائمقام وسنجق المدينة الذي يديره العامل (المتصرف). ويوجد على رأس إدارة الولاية، إلى جانب الوالي، الشريف (شريف مكة) الذي يعينه السلطان العثماني، والذي يخضع له جميع سكان الحجاز.

أما من الناحية العسكرية فإن الوحدات العسكرية المسلحة المرابطة في الحجاز تدخل في إطار الفيلق السابع الذي تقوم إدارة أركانه في صنعاء (ص 115 - 117).

2 ـ نقل عبدالعزيز عن حولية الحجاز لسنة 1306 أن واردات المنطقة الرسمية بلغت مليوناً ونصف المليون من القروش التركية وإن النفقات للسنة ذاتها كانت 23 مليوناً ونصف المليون (وقد نقلها النقيب مفصلة (ص 119 - 120).

3 ـ الأمن (على الطرق العامة). ثمة عمليات نهب صغيرة يقوم بها البدو. وفي الطريق بين مكة وجدة تشكلت من شتى أصناف الأوباش عصابات كاملة من قطاع الطرق تنهب وتسلب على الدوام.

أما في الطريق بين مكة والمدينة وينبع «فإن هذا الشر يتطور أثناء حركة الحجاج. ذلك أنّ قبائل برمتها تتعاطى النهب والسلب... وتبيع علناً وبكل حرية ما تحصل عليه من الأشياء بهذه الطريقة» (ص 123).

وقد رسم عبدالعزيز صورة للوسائل التي تتبع في النهب والسلب في قوله: «إن البدو الذين يتعاطون النهب والسلب يتتبعون القافلة كما تتبع الذئاب الجائعة القطيع، متخفين نهاراً في مكان ما في الجوار، ملاحظين المسافرين المتخلفين، وخارجين إلى القيام بعملهم عند هبوط الليل. وحين تتوقف القافلة في الظلام لأجل الراحة، ويحدث في هذه الحال

الهرج والمرج العادي. يتسنى لهؤلاء الضواري أن يختلطوا مع أهل القافلة ويقطعوا الزنانير التي تحفظ فيها النقود عادة، صاعقين مسبقاً بضعة أشخاص بضربات على القفا بالهراوة، الأمر الذي غالباً ما يسفر عن الموت. وعندما تكون القافلة قد وقفت وهدأ الهرج والمرج، وأضيئت المحلة بالمشاعل، يترصد هؤلاء الأشرار المسافرين الذين يتنحون لقضاء حاجتهم ويبتعدوت بدون احتراس، ونادراً ما يعودون. وفيما بعد، حين تغفو القافلة، يعمد هؤلاء البدو إلى السرقة، متسللين خفية،ويسلبون كل ما تقع عليه أيديهم. وهناك كثيرون يعتقدون، وليس دون مبرر، أن مقترفي أعمال النهب والسلب هم سواقو جمال القافلة بالذات الذين، كما يقال، يعرفون جيداً جداً الأشرار، ويعطونهم التعليمات بصدد من ينهبون وكيف وما إلى ذلك. ولهذا يحاول المسافرون بجميع الوسائل أن يستميلوا سواقي الجمال في قافلتهم، بإعطائهم يومياً البخشيش وبقايا الطعام وما شاكل. والاتراك هم، لسبب ما، أكثر من يعانون من عمليات السلب والنهب هذه. وفي هذه السنة [1898] بلغ عدد القتلى من الحجاج، أثناء سير القافلة من الحجاج من المدينة المنورة إلى مكة المكرمة زهاء 50 شخصاً، وبلغ في طريق العودة 10 أشخاص، والقتلى جميعهم تقريباً من الاتراك. ومرد ذلك، كما يفسرون، إلى أن الاتراك المسلمين دائماً يتنحون بلا احتراس عن القافلة مطمئنين إلى سلاحهم، ويرفضون التكرم بالبخشيش على سواقي الجمال في قافلتهم، ويحملون، لما فيه اغراء للبدو، زنانير ضخمة جداً، ولكن كره العرب للأتراك يلعب هو أيضاً، أغلب الظن، دوراً معيناً في هذا المجال (ص 123 - 124).

يتحدث عبدالعزيز دولتشين عن الطرق التي تصل بين مدن الحجاز بشيءٍ من التفصيل. فمن ذلك اهتمامه بأن يفصّل الطرق الأربعة التي تصل مكة المكرمة بالمدينة المنورة، (ص 130 - 136) وكأنه يصفها كقائد عسكري لا كمشرف على قافلة حجاج لبيت الله الحرام.

وينتقل عبد العزيز بعد ذلك إلى دراسة دقيقة عن المدن الحجازية بدءًا بمكة المكرمة. فتكون الإشارة الأولى إلى بيوتها ذات الطوابق الثلاثة في غالبها، والمبنية الواحد بلصق الآخر، بحيث لا يترك أي فناء. وبيوت الاغنياء تمتاز بالمشربيات المبنية على طول الجدار الواجهي، وهي مغلفة بصفوف من حصائر، ومزينة من الخارج ب نقوش بديعة.

أما المباني العامة فهي، بعد الحرم الشريف، السراي الكبير الأوروبي الهندسة، ومبنى التكية المصرية حيث يقدّم المسؤول للحجاج المعدمين، كل صباح، رغيفين كبيرين وكمية من الحساء. وهذا كله من مال الأوقاف المرصودة عليها في مصر والتي يصل إليها من ذلك 160912 قرشاً. وهناك تكية تمولهاالأوقاف التركية. وثمة مبنى ضخم من طابقين منتصب عند المخرج، وهو معد لأجل إيواء الحجاج الذين لا مأوى لهم، على ما أوضحه بانيه لعبدالعزيز.

حسب الأرقام التي تقدمها الحكومة التركية فإن عدد سكان مكة يتراوح بين 110 و120 ألف نسمة. أما العارفون من أهل المدينة نفسها فقدرون العدد بأنه بين 70 و80 ألف نسمة. ويضيف عبدالعزيز «وهذا الرقم الأخير يبدو لي أنه الأقرب إلى الحقيقة» (ص 145).

و«يرد إلى مكة عدد تافه من الجرائد المصرية وعدد أقل من الجرائد التركية، وفي الحال يصبح مضمونها معروفاً في المدينة كلها، نظراً لشدة تحرقها إلى الأنباء» (ص 147).

يشيد عبدالعزيز بمهارة العرب من حيث إنهم حرفيون ممتازون في الشغل على الحجر وعلى الخشب وهم يملكون ذوقاً رفيعاً جداً.

ويقدّر عدد الماليزيين (ويسمون الجاويين) بين 14 و16 ألف نسمة. فهم الفئة الثانية في مكة.

أهل مكة يعيشون على الحجاج. فهم يستوردون كميات كبيرة من المواد الغذائية لنحو مئة ألف حاج. والبضائع الأوروبية تأتيها عن طريق استانبول مثل الأقمشة القطنية والصوفية والأحذية والخردوات والطحين الروسي وكازباكو. أما مصر فتبعث إلى مكة بالحنطة والفول والشعير والذرة الصفراء والعدس والأرز والسكر. ويرد إلى مكة من سوريا، عبر بيروت، كمية كبيرة من البضائع الحريرية أقمشة وألبسة جاهزة والمناديل المطرزة والفواكه المجففة وزيت الزيتون. وتتلقى مكة من بغداد والبصرة ـ مع قوافل الحجاج ـ البضائع الصوفية والأرز والسمنة بنوعيها البقرية والغنمية. أما آنية النحاس والبورسلين والمرجان والمواد العطرية والعلاجية فمصدرها الهند، واليمن تصدر إلى مكة العقيق وعين الشمس والبن.

وتنتج مكة المسابح المخروطة من الصدف، والخواتم الفضية المرصعة بالأحجار.

ويفيد سكان مكة من الحجاج مبالغ طائلة لأنهم يؤجرونهم الغرف ويقومون بمراسم الحج ويرشدون الحجاج ويؤجرونهم الحمير للذهاب إلى عرفات ومنى.

والليرة التركية الذهبية هي الوحدة الأساسية للتعامل فضلاً عن ذلك تستعمل جميع أنواع النقود عند الصرافين بشكل خاص. ويبدو أن «الريال» الهولاندي والمكسيكي (من الفضة) هما الأشيع. ولأن البدو يرفضون الذهب، فإن أجور الدواب تحسب بالعملة الفضية (148 - 151).

يعود عبد العزيز إلى التحدث عن تجارة الرقيق بشيء من التفصيل والوصف الدقيق، لكننا نضرب صفحاً عن العودة إلى الموضوع لولا أن المؤلف يشير إلى أن بعض الحجاج «يشترون العبيد لكي يعتقوهم، لكي يعيدوا إليهم الحريّة». (ص 153).

ويتحدث عن بيوت مكة فيشير إلى نظافتها من الداخل والخارج. إلا أن الذي يتقزز منه هو تنظيف البالوعات الذي آذى شعوره. ومثل ذلك يقول عن الشوارع التي «تشمل مكاناً لرمي كل ضرب من الزبالة ونفايات المطابخ» (ص 157) ونكتفي بهذا لأن ما تبقى من الوصف يقزز نفس القارىء.

«يوجد في مكة مستشفى من 30 سريراً، يعمل فيه طبيبان وصيدلي واحد على حساب أموال الأوقاف التي تبرعت بها والدة السلطان عبد المجيد.... مفروشاته جيدة نسبياً؛ فتحت تصرف المرضى أسرة ملائمة ولوازم فراش نظيفة وطعام جيد، ويلقون عناية جيدة. وحين زرت المستشفى كانت جميع الأماكن مشغولة.... يوجد في المدينة صيدليتان صغيرتان جداً وفقيرتان وصيدلية حكومية واحدة».

وقد تنبه عبد العزيز إلى الناحية الإدارية لمكة المكرمة فقال عنها: «المدينة يحكمها مباشرة الوالي والشريف، ليس هناك البتة أية سلطات مدينية (بلدية) حقاً. ولأجل حل الخلافات والدعاوى يوجد ضرب من قاض مديني (بلدي) هو المحتسب. وللنظر في القضايا الشرعية يرسلون كل سنة من القسطنطينية (استانبول) إلى مكة المكرمة والمدينة المنورة قضاة خاصين. وفضلاً عن ذلك يوجد أربعة مفاتي (مفتين). ولحفظ النظام في الشارع لم أر سوى دورية عسكرية واحدة قرب الحرم» (ص 159).

«توجد في مكة مؤسسة للبريد والبرق تحفل دائماً بالعمل أثناء تجمع الحجاج. والبريد المحلي لا يقبل الطرود ولا الإرساليات النقدية، ولا حتى الرسائل المسجلة. وأثناء الحج يقتصر عمله كله في قبول وتسليم الرسائل البسيطة فقط. ونقل البريد على ظهور الحمير إلى جدة في اتجاه وإلى الطائف في اتجاه آخر، يقوم به أحد السكان المحليين. أما النقل إلى المدينة المنورة فيقوم به البدو على الهجائن» (ص 160).

«ومكة موصولة بخط برقي (تلغرافي) مع جدة والطائف. وأثناء إقامة الحجاج في منى يفتحون فيها محطة مؤقتة. وجدة تعمل بكابل يمتد إلى سواكن، وهي بلدة على الساحل المقابل من البحر الأحمر»(ص 160).

وينتقل عبد العزيز إلى الحديث عن المدينة المنورة. وينقل من المعطيات الرسمية التركية أن عدد السكان المدينة المنورة 80,000 نسمة، ويضيف ولكنه، يعتقد أن عدد سكان المدينة بالكاد يربو على نصف هذا العدد (ص 163 - 164).

وعبد العزيز يتقصى، بين حين وآخر، أخبار التتر بشكل خاص. ففي المدينة تعيش 31 عائلة تترية من رعايا روسيا. وهي جالية صغيرة، ورئيسها عبد الستار الاستراخاني الأصل. «والتتر المحليون نزحوا بأغلبيتهم من روسيا بعد الاضطرابات التي نشبت بينهم هناك سنة 1892؛ وقسم منهم حرفيون وتعساء جاءوا يبحثون عن السعادة؛ وهناك بينهم تلامذة في المدارس الدينية المحلية تزوجوا واستقروا هنا... وجميع أعضاء هذه الجالية يكسبون جميع موارد رزقهم من الحجاج من أبناء قوميتهم. فهم يستقبلون القوافل القادمة من جهة ينبع ويحاولون أن ينزلوا الحجاج في بيوتهم ويقدمون لهم الطعام ويحاولون أن يستحصلوا على «بدل». وحين تعتزم القوافل مواصلة السير، يتجمع أعضاء الجالية لتوديع القوافل كي يحصلوا من مواطنيهم على صدقة هي عادية في مثل هذه الأحوال.

.... وعند انتهاء الحج يذهب بعض من التتر المحليين إلى روسيا لزيارة أقربائهم، والأهم لجمع الصدقات التي يقدمونها لهم بطيبة خاطر بوصفهم من سكان المدينة المقدسة» (ص 164).

دوّن عبد العزيز دولتشين بتاريخ 22 أيار (مايو) عن تجارة المدينة المنورة القطعة التالية:

«القمح والشعير يستجلبونها من جهة بغداد ومن مصر عبر ينبع، والرز من البصرة والهند ومصر... وعبر ينبع (أيضاً) البضائع المستعمرية والصناعية والبقالة. الخضراوات وبعض الأشياء الأخرى تنبت في الضواحي. البن والملح يستجلبونها من اليمن. المادة الوحيدة (المحلية) للبيع هي البلح الذي يشتريه الحجاج ويرسلونه هدية من هنا إلى مختلف الأفراد في روسيا والقسطنطينية (استانبول). وهنا يوجد من البلح 13 نوعاً، وأفضلها الجلالي. يجب اعتبار كمية البلح المباع زهاء 50 ألف بود (البود يساوي 16,380 كيلوغراماً ـ المترجم). السمنة من حليب الأبقار يستجلبونها من جهة البصرة. لحم الغنم يستجلبونه من مخيمات البدو الرحل المجاورة. الكاز أميركي ومن باكو. يحدث أن تقطع القبائل البدوية العاصية الطريق إلى ينبع، فيصبح الوضع في المدينة المنورة صعباً، وترتفع كل الأسعار كثيراً. ويشرف المحاسب [أظن أن المقصود هو المحتسب] مباشرة على البازار وعلى النظام في ساحة البازار، وتحت تصرفه دورية عسكرية، الخرداوات يشتريها تجار الجملة في القسطنطينية. التجارة المحلية تشتد مع وصول الحجاج وتهدأ بعد رحيلهم» (ص 97).

وتتصف بيوت المدينة، حسب وصف عزالدين بيالغ النظافة والترتيب، لكن المرافق العامة مهملة شأنها في ذلك شأن مرافق مكة. وثمة شارع واحد فيه الدكاكين هو الأقل ضيقاً. أما الأزقة فهي خارقة الضيق. ويقول إن الشوارع تشكل مكاناً لرمي الزبالة والنفايات من كل شاكلة.

أما الشارعان الرئيسيان فمرصوفان. والمدينة ذاتها لا تسمح بدخول سائر أصناف الحيوانات. والقوافل تتوقف خارج المدينة.

مستشفى المدينة المنورة مبني، مثل مستشفى مكة المكرمة من أوقاف والدة السلطان عبدالمجيد. فيه ثلاثون سريراً وصيدلية هي الوحيدة في المدينة، وهي التي تعطي المرضى الأدوية اللازمة لهم مجاناً.

والمدارس الدينية هنا مثلها في مكة. لكن قوام التلامذة هنا هم الأتراك والسوريون. يقول الكاتب عن مدارس المدينة المنورة إنه يقبل فيها أبناء جميع القوميات ما عدا السكان المحليين. والعدد رتبط بالغرف الفارغة، وعدد سني الدراسة غير محدد. فقد يقضي البعض عشرين سنة. ويضيف: «ونظراً لهذه النظم يعيش على الدوام في المدارس

الدينية عدد عديد من شتى الأفراد الذين لا مأوى لهم والذين لا علاقة لهم البتة بشؤون الدراسة وذلك لمجرد الرغبة في الانتفاع من الشقة الجاهزة والنقود للعيش» (ص 171).

وقد لاحظ المؤلف أن أئمة المدينة المنورة اشتهروا بتفسير القرآن الكريم وبتفسير الأحاديث النبوية.

لما كان دولتشين في المدينة المنورة كان فيها 42 تلميذاً تترياً من رعايا روسيا، وكانت أغلبيتهم في مدرسة قازان. ولاحظ أن عدد هؤلاء الشبان ازداد أخيراً بعد أن انتقل عدد من التلاميذ من القاهرة واستانبول. ويعلل ذلك بأمرين. الأول أن التلاميذ يرغبون في سماع الخطب التي يقدمها أئمة المدينة المنورة. والثاني هو أنهم يعيشون هنا بصورة أقل فقراً، بفضل جمع الصدقة من الحجاج من أبناء الوطن.

ولعل من أدق ملاحظات عبد العزيز دولتشين بخصوص هذه المدارس الاسلامية قوله: «وقد اقتنعت بأن تلاميذنا هنا يتميزون بصورة إيجابية عن زملائهم في مدارس بخارى. فلا يلحظ المرء فيهم ذلك التعصب الأعمى المتطرف وذلك الازدراء الجاهل بكل ما لا يدخل في إطار الشريعة، والجميع من لا يسيرون بكل دقة في طريقها المرسوم» (ص 172).

«والمدينة المنورة، مثلها جزئياً مثل مكة والطائف، تشكل في عهد السلطان العثماني الحالي [عبدالحميد الثاني 1876 - 1909 منفى للأشخاص المستبعدين لأسباب سياسية وللنساء والخصيان المطرودين من الباب العالي » (ص 176).

هناك صفحات كثيرة (ص 180 - 194) تناول فيها المؤلف الحج معنى وشعائر وزيارات. ثم ينتقل بعد ذلك إلى ما يصح أن يسمى الغرض الرئيسي من تقريره وهو حج المسلمين الروس.

يعدد القوميات الواقعة تحت حكم روسيا التي قامت بفريضة الحج عام 1898، وهو عام كان حجاجه قليلين لأن الحكومة لم تعط الحجاج جوازات سفر فكان العدد 450 فقط. وهؤلاء منهم 250 من قرغيزيا ونحو 100 من سكان ما وراء القفقاس وحوالي مئة من مختلف محافظات روسيا الأوروبية. وجميع القرغيز بايات أي أغنياء، والذين من أرمينيا ادعوا بأنهم داغستانيون كي يتخلصوا من دفع رسوم خاصة تستوفى في الحجاز

من الشيعة، لكن الكاتب كان منصفاً فأقر أنه يظن ذلك. وكان بين الحجاج 11 حاجاً من أصحاب البدل أي الذين يحجون بدلاً عن قوم لا يستطيعون تحمل السفر ومشقاته.

وقد حلل عبدالعزيز أسباب ذهاب الناس إلى الحج فالبعض يذهبون لأداء الفريضة والبعض يحج كي «يكتسب في وسطه بعض الوزن والوقار المتعلقين بلقب الحاج». وهناك من يذهب إلى الحج من باب كسب بعض المال. ويذكر «أن تاجراً غنياً قد أرسل ابنه بأمل أن تخلصه زيارة الأماكن المقدسة من الإدمان على المشروبات الروحية» (ص 198).

واستعداد مسلمي التتر للحج يبدأ قبل نحو سنة. فيستعلمون عن الأشخاص الآخرين الذين يعتزمون الحج ويؤلفون جماعات متقاربة للتعاون في الطريق، ويدبرون الشؤون البيتية ويصفون الحسابات ويكتبون الوصايا. والأشياء المهمة التي يجب أن يحملها الحجاج معهم تشمل السماور وآنية الشاي والمطبخ. والشاي الروسي الذي يصعب الحصول عليه في الخارج، ومختلف المأكولات بما فيها بضعة أكياس مليئة بأرغفة مجففة من خبز الجودار «الشوفان». «يقدرها حجاجنا» في الحجاز خاص التقدير... ولكن قرغيزيا يأخذون المؤن معهم أكثر من الجميع بما في ذلك لحم الخيل المملح وأصناف السجق المدهن وجبنة الغنم المملحة الجافة» (ص 198).

وصفه للطرق التي يتبعها الحجاج فيه رتابة الراغب في الإرشاد، وقد ptلنا من قبل بعض ما لقيه كحاج لا كمنظم لشؤون الحجاج.

وكلامه عن المحجر الصحي في الطور طويل مفصل. فقد قضىهو فيه أثناء العودة (1898) 12 يوماً لكنها كانت أيام كرب وملل في مكان بعيد عن أن يكون كمحجراً صحياً. وقد نقل عن القيود الرسمية في تلك السنة (1898) أن 21 سفينة مرت بالمحجر منها 19 باخرة ومركبان شراعيان نقلت ما مجموعه 16952 حاجاً.

أما المحجر الصحي في بيروت فقد وصفه بقوله: «يقع المحجر الصحي في بيروت في محلة جميلة بين البساتين على ساحل البحر بالذات إلى الشمال من المدينة. وعن حق وصواب يعتبر الحجاج إقامتهم في هذا المحجر استراحة مستطابة». وقد سر الحجاج من المكان ومن تجهيزاته ودكانته الواسعة المزودة بجميع السلع والمآكل الضرورية؛ ونعموا

بالخضراوات والفواكه «واشترى الحجاج للمرة الأولى لحم الضان الجيد (الذي وصفه القوم بقولهم كما عندنا في روسيا). وتحسنت صحة الحجاج (ص 223).

وهناك صفحات تناول فيها عبد العزيز الحجاج الذين جاءوا من كاشغر وفارس وتركية وسورية ومصر والمغرب وأفغانستان والهند والملايو (وهنا يقصد الحجاج الذين يأتون من اندونيسيا الحالية أيضاً) وشرق افريقيا والجزيرة العربية. وإذا استثنينا الجزيرة العربية لأن حجاجها لا يتحملون الكثير من المشاق، وجدنا أن ما سماهم دوماً الماليزيين (وجيرانهم) هم الأكبر عدداً (15,000) يليهم الأتراك (10,000) ثم الفرس (8,000) والسوريون (,500).

وفي الكتاب فصل مهم عن الأوبئة التي يتعرض لها الحجاج مثل الكوليرا والطاعون ويتناول أسباب انتشار الأوبئة ويعزوها في الدرجة الأولى إلى إهمال النظافة. ويؤكد أن ما تم القيام به حتى يومه من المرافق الصحية كان ضئيلاً على العموم. ويقدم الرجل برنامجاً للإصلاحات الصحية (خاصة) اللازمة لتجنب هذه الأمور. والبرامج مفصلة بالنسبة لمنى وعرفات ومكة المكرمة والمدينة المنورة وينبع وفي نقاط صعود الحجاج إلى البواخر (ص 248 - 251) وراجع أيضاً (ص 253 - 255).

ولعلَّ من أقوى فصول الكتاب الأخيرة الفصل الذي يعالج فيه قضية الحجاج المعدمين .وبعد شرح واف لهؤلاء وطرق وصولهم إلى الحجاز وسبيل استجدائهم قوتهم اليومي في مكة المكرمة والمدينة المنورة، ووصف ألبستهم التي كثيراً ما تكون «من قماش الأكياس التي ينقل بها الرز من الهند». وينتهي إلى القول: «هذه الطبقة المعدمة من الحجاج التي تواجه أسوأ الظروف الصحية هي بلا ريب عنصر غير مرغوب فيه إطلاقاً. وليس من المتوقع أن تسنح الفرصة بمنعهم كلياً من الدخول إلى الحجاز. ولكن إذا حظيت وسائل المسافر المادية بمزيد من الاهتمام لدى منح جوازات السفر للحج، وإذا رفضت البواخر التركية نقل الحجاج مجاناً إلى الحجاز، وإذا منع المحمل السوري الفقراء من اللحاق به، لقلَّ كثيراً، أغلب الظن، عدد هذا النوع من الحجاج» (ص 253).

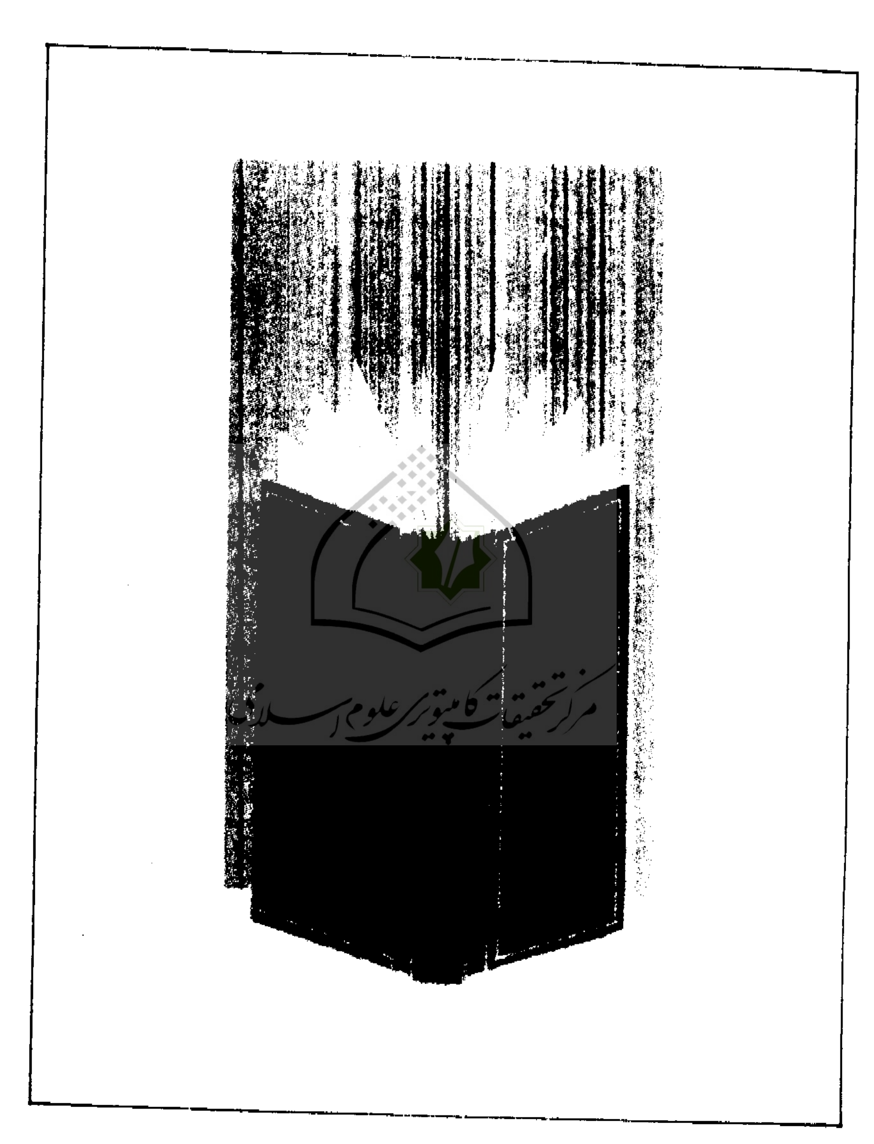
في خاتمة تقريره الدقيق الواضح الصريح يرى أنه من الضروري أن تبنى السكك الحديدية في الحجاز، وأن تعقم الأغنام المذبوحة بمنى بأسلوب فعال. «ولو كانت هناك حكومة أشد همة ونشاطاً لاستفادت بالتأكيد من تجمع الحجاج هذا في أغراضها

السياسية» (ص 256).

وآخر ما خطه عبدالعزيز دولتشين في تقريره هذه الجملة: «وعلى العموم أعتقد أن تنظيم قضايا الحج حاجة حيوية وملحة، ولربما تجد حكومتنا من الضروري، نظراً لوضعها السياسي بين الشعوب الإسلامية، أن تأخذ زمام المبادرة في هذا المجال [الإصلاحي] الهام» (ص 256).

رأى مؤلف الكتاب ـ يفيم ريزفان ـ أن يضيف إلى الكتاب ملاحق لجماعة من العلماء أو أصحاب النفوذ الذين حجوا فيقدم كل ملاحظاته ويشرح تجاربه. وهذه الملاحق (265 - 349) هي: (1) دراسة للملاّ عالم. (2) من ذكريات حاج، للحاج سليم غيري سلطانوف. (3) «حديث حاج» للحاج عيسايف. (4) «الحج من وجهة نظر روسية»، ف. ب. تشيريفانسكي. (5) وثيقة من وزارة الداخلية ـ «دخول الموافقة على مشروع القواعد المؤقتة بصدد حج المسلمين» (بتاريخ 21 آذار (مارس) 1902).

هذه الأمور نكتفي بالإشارة إليها آملين ممن يهمهم الأمر أن يقرأوها. على أننا نود أن نشير هنا إلى أنّ حديث دولتشين عن بناء سكك حديد في الحجاز جاء (1898) كأنه نبوءة عما تم أيام السلطان عبدالحميد (1876 - 1909) من بناء سكة حديد الحجاز (1900 - 1908).



مراجعات کتب


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الاجتهاد والتحديث (*)

سعيد بنسعيد العلوي

مراجعة عبد الإله بلقزيز

يغطي كتاب «الاجتهاد والتحديث...» حاجةً كبيرةً في حقل تأريخ الفكر السياسي الحديث في المغرب. لم يُكتب هذا التاريخ بعد كتابةً علميةً مقبولةً تعيد اكتشاف صلته بالتطور السياسي والاجتماعي في مغرب القرن الماضي ومطلع القرن الحالي، وتعيد تعيين مساهمته في الفكر العربي الحديث عموماً. حتى أمهات الكتب[1]، التي عُنيت بدرس المرحلة التاريخية التي يقع فيها الفكر السياسي الحديث في المغرب، لم تتوقف عند نصوص هذا الفكر إلاّ من باب ما تؤرخ له تلك النصوص من وقائع، أي من باب ما تمثله من مادة تاريخية (أو توثيقية) يُحتاج الى الاحتجاج بها على سبيل بيان الحادثة التاريخية أو محاولة تفسيرها. وللأسباب هذه، يُعَدُّ كتاب الأستاذ سعيد بنسعيد العلوي فعلاً تأسيسياً في مجال تأريخ هذا الفكر، وقراءة لحظته التنويرية النهضوية من باب اعتبارها أمارةً على ميلاده كفكر حديث.

على أن هذه تظل مهمةً شاقةً بسبب صعوبة الفصل بين عمل المؤرخ ـ مؤرخ الفكر ـ وعمل المنقّب على النصوص في حالة المغرب، وذلك بسبب توزّع معظم ميراث هذا الفكر على مخطوطات يعسر الحصول عليها أحياناً، ناهيك عمّا يلازم قراءتها من

(*) سعيد بنسعيد العلوي: الاجتهاد والتحديث: دراسة في أصول الفكر السلفي في المغرب. مركز دراسات العالم الإسلامي / مالطا، 1992.

(1) نشير بصورة إلى كتابين مرجعيين في هذا الخصوص:

ـ محمد المنوني: «مظاهر يقظة المغرب الحديث» (جزآن) ـ شركة النشر والتوزيع المدارس (الدار البيضاء).

- Abdellah Laroui: " Les origines sociales et culturelles du nationalism marocain (1830 - 1912)" Maspero. Paris. 1980.

صعوبات تقنية[1]. وإلى ذلك كله، تنضاف صعوبة ـ معرفية ـ أخرى وتتمثل في وجوب انفتاح مؤرخ الفكر على حقول من المعارف شتى متداخلة بحيث يستعصي فك رباطها عند قراءة النص المغربي الحديث، وتمتد من التاريخ السياسي، إلى الاقتصاد، إلى العلوم الاجتماعية، إلى المعارف النظرية... الخ، الأمر الذي رتّب على الباحث المفرد مهام جساماً تنوء بثقلها الجماعة (الجماعة المفكرة)! والقارىء في الكتاب يجد أن المؤلف حاول أن يقف في نقطة تقاطع التاريخ (السياسي) والفكر: ففيما كان مَعْنياً بعرض الوقائع السياسية الحاسمة في تقرير منعطفات التطور في المغرب نهاية القرن الماضي وبداية القرن الحالي، بحسبانها خلفية الأفكار والتصورات ومبدأ تفسيرها الأصلي، كان ينصرف ـ في الآن نفسه ـ إلى تحليل خطاب السلفية المغربية في بواكيرها الأولى، وقبل أن تؤول إلى توظيف سياسي على يد الحركة الوطنية بعد صدور «الظهير البربري» (1930). وقد نجح منطق العرض لديه في إدارة توازن خصب بين التأريخ والتحليل مستعيناً على ذلك بلغة أخاذة وشيقة تستوحي معمارها من جماليات التعبير الكلاسيكي العربي، وتتقن أداء طقوس المعاصرة في الإفصاح عن معانيها ومقاصدها بتلقائية محترف الكتابة.

قسّم المؤلف الكتاب إلى قسمين: الأول: ويتألف من فصول ثلاثة، يتناول أولها الظروف التي أملت على الفكر في المغرب طرق باب الاجتهاد، والكيفيات المختلفة التي حصل فيها ذلك الاجتهاد وبرّز بها نفسه من داخل العقل الفقهي نفسه. وفي هذا الفصل، يعقد المؤلف حديثاً في التمييز النظري بين الاجتهاد والتحديث والصور المختلفة لتجلي التحديث واختلاف معانيهما عن «البدعة». كما يعرض لجملة من النوازل أفتى فيها فقهاء المرحلة بما يكرس شرعية الحديث ويستنبت له جذوراً في «الأصول» (الموقف من بعض التقنيات الحديثة الوافدة من الخارج مثلاً). ويتناول الفصل الثاني الاصطدام الأول للفكر السلفي في المغرب بالنازلة الاستعمارية، وما جره عليه ذلك من وجوب الإدلاء بالرأي الشرعي في «الحماية» وإصلاحاتها التي يَعِدُ بها عقدها الموقّع مع المخزن

---

(1) «ومخطوطات العلماء المغاربة في الأغلب الأعم من الأحوال، تثوي في خزانات خاصة يعسر الوصول إليها...، وإذا اجتاز المؤرخ هذه الصعوبة الأولى كان عليه، بعد ذلك، أن يحسن قراءة المخطوط ذاته بهوامشه المتداخلة وبرموز وإحالات لا يكتنفها الوضوح دائماً...، فإذا تم له هذا الأمر الثاني لزمه، ضرورة أن يقوم بنسخ المخطوط صنيع من يُعدّه للنشر!»؛ «الاجتهاد والتحديث» ص. 11-12.

(= الدولة المركزية)، ومحاولته التماس الموقف الإيجابي منها ومن تحديثها من باب ما تفرضه **الضرورة** على الجماعة من وجوب التكيف والتجاوب وقد اختار لتمثيل هذا الخطاب «التصالحي» ـ الإصلاحي حالة فقيه وموظف مخزني سام، عضو جماعة «لسان المغرب»[1] ومحرّر «البيعة الحفيظية» وصاحب كتاب «حجة المنذرين على تنطع المنكرين» أحمد ابن المّواز. أمّا الفصل الثالث، فيهتم بمعاينة الكيفية التي انتقلت فيها شرعنة التحديث إلى أن تصبح جزءًا من برنامج متكامل للإصلاح يذهب إلى الجذور (=البنية التحتية للتقدم) وهي، حصراً، الاقتصاد والتعليم. وقد مثّل لذلك الاختيار السلفي التنويري بالمفكر السلفي الكبير محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الذي جمع إلى الفقه والفكر الوظيف المخزني السامي، وحرفة التجارة في معقل التجارة (= فاس).

وقد كرّس القسم الثاني من الكتاب لنشر مجموعة من النصوص لكتاب وفقهاء مغاربة في هذه المرحلة. بعض تلك النصوص نشر لأول مرة، ويتعلق الأمر فيها بمخطوطات تمتنع على التداول الجماعي. وقد انتقاها المؤلف بعناية لتشهد على الانتهاض الفكري الذي شهده المغرب في أجواء دخوله العصر الكوني بوقوعه تحت طائلة التدخل الأجنبي. ومن نافل القول أن هذه المبادرة ذات فائدة لا تقدّر بالنظر إلى شحة المصادر التي يحتاج إليها المشتغلون في حقل التأريخ للفكر العربي الحديث في المغرب، والتي يصبح الحصول ـ في ظلها ـ على وثيقة عزيزة من خزانة خاصة امتيازاً علمياً لا يقدر على التنازل عنه طواعيةً وتعميمه إلاّ من أخذته حميّة الالتزام الفكري والوطني إلى الإقدام على البذل بسخاء تلتغي فيه الذات ويلتغي فيه السبق العلمي. ويُحْسَب للمؤلف أنه ذهب، فيما فعل، هذا المذهب منتسباً بذلك إلى مدرسة فكرية اختارت أن تجعل فكر «النهضة المغربية» (أو «اليقظة المغربية») ـ العزيز على التداول العام ـ ملكية جماعية للقراء وهي المدرسة التي لا يجادل نزيه في أن الفقيه العلامة محمد المنوني هو مؤسسها ورائدها من دون منازع.

يلحظ قارىء الكتاب أمرين أساسيين هامين:

أولهما: أن المؤلف استأنس بالتاريخ ـ بل هو التمسه جملةً وتفصيلاً ـ لمقاربة الصلة

---

(1) الجماعة التي اشتهرت بوضع ـ أو اقتراح ـ دستور للمغرب في بداية هذا القرن على عهد السلطان عبدالحفيظ.

التي نشأت بين فقه مغربي ـ حديث ـ نازع إلى الاجتهاد، بسبب تشربه فكر المصلحة والمقاصد، ونوازل لم يكن سهلاً استساغة هيئتها منذ الوهلة الأولى لإيغالها في معاكسة الأصول ومخالفة ما جرت عليه العادة. وقد أسعفت هذه الإحالةُ إلى التاريخ مؤلف الكتاب بتأويل الفتاوى والمواقف التي عبّر عنه فقه امتحنتْهُ «الواقعة» واختبرت عضلاته المعرفية ودرجة المرونة فيها بشكل غير مسبوق في حدته. لقد أبان هذا الاختيار المنهجي عن أن المؤلف رفض أن يقرأ الأفكار في اصطفافها المعرفي المطلق، المتحرر من أي قيد أو شرط خارجي، أي بصفتها كائنات معرفية تتناسل من بعضها بتلقائية وموضوعية باردتين، ليختار الاعتقاد أن «ما كان له الأثر القوي في تشكيل المواقف الدينية المختلفة في المغرب المعاصر، بل وما كان له فعل العمل الحاسم، هو مسيرة الأحداث السياسية في المغرب منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر»[1]. وعلى ذلك، يمكن الاستنتاج أن المؤلف انصرف عن التفكير في الفكر المغربي الحديث بمنطق أحكام القيمة، لينصرف إلى التفكير فيه من موقع علم اجتماع الثقافة: أي من موقع فكر يتطلع إلى محاولة تفسير سياق الأفكار من سياق أحداث ووقائع المجتمع والتاريخ لا من سياقها المعرفي المجرد.

أما الأمر الثاني: الذي يستحق التسجيل، فهو نجاح المؤلف في إحياء الأمثلة النموذجية للنظر السلفي في جراثيمه الأولى، ونعني بها كتابات أحمد بن المواز الذي كان «النموذج الملائم للإجابة عن أسئلة التحديث والاجتهاد كما طرحها الفكر السلفي في المغرب وعالجها من مطلع القرن إلى منتصف العقد الثاني منه»[2]، ومحمد بن الحسن الحجوي الذي يمكن اعتباره الأب الروحي للسلفية المغربية في تعبيرها التنويري ذي الملمح «الليبرالي». فضلاً عن أننا نجهل ـ شخصياً ـ كتابات نوهت بهذه الأعمال بشكل خاص واتخذتها مادةً للتحليل ـ وفي هذا فرادة كتاب سعيد بنسعيد العلوي ـ فإن نصوص هذين الفقيهين/ المفكرين تمثل ـ من دون جدال ـ أكثر النصوص تعبيراً عن الاجتهاد في الفكر المغربي الحديث. وحيث يتعلق الأمر في هذا بموظفين مخزنيين، فإن معنى ذلك أن هذه النصوص تتمتع بفرادة فكرية، فهي بقدر ما تمثل رأي مثقفين اصطدموا بتحديث قسري خارجي، تمثل رأي دولة ألفت نفسها ـ من حيث لا تدري أو

(1) «الاجتهاد والتحديث...» ص 26.

(2) المصدر السابق، ص 50.

تتوقع ـ معنية بالجواب عن التحدي الاستعماري. الأمر الذي شجع على الاعتقاد أن تدوين موقف هؤلاء الفقهاء السلفيين المجتهدين هو، بمعنى من المعاني، تدوين لموقف المخزن (= الدولة) من التحدي المعاصر: الكونية المفروضة.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر (*)
عبد الاله بلقزيز

قراءة محمد نور الدين أفاية

ما هي الأسباب الذاتية العميقة التي أنتجت فكراً عربياً نهضوياً ضعيفاً على المستوى المعرفي والمفهومي؟ إلى أي حد يمكن الجزم بأن هذا الفكر، وإن طغت عليه الهواجس والاعتبارات السياسية، لم يَبْنِ نظاماً مفهومياً متسقاً في علم السياسة؟ ولماذا ارتهن الفكر العربي النهضوي، منذ بداياته إلى الآن، إلى مرجعين يتمحوران حول التراث والغرب؟

أسئلة عديدة طرحها الباحثون العرب، منذ عقود خلت، ولكنها تصاغ، في كل مرة، بطرق مختلفة حسب الخطة المعرفية ودرجة التوتر السياسي والحضاري، سواء داخل أنسجة المجتمع العربي ـ الإسلامي، أو في مواجهته مع مختلف الجهات المعترضة على نزوع الجماعة العربية نحو الوعي بمقوماتها الذاتية واستنهاض قدراتها الموضوعية.

غير أن الصياغات المختلفة لهذه الأسئلة لم تخرج، عموماً، عن التيارات السياسية الأساسية التي تحكمت في الممارسات السياسية والفكرية العربية طيلة هذا القرن، ونعني بها السلفية والليبرالية والقومية والماركسية.

من منطلق منهجي تركيبي واضح، نشر عبدالإله بلقزيز كتاباً تحت عنوان: «إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر»، حاول فيه القيام بعملية تأريخ للأفكار العربية ـ الإسلامية ابتداءًا من مرحلة ما نعت بـ النهضة العربية الحديثة إلى الآن، مُركّزاً بشكل بارز على تحليل ونقد الكيفية التي تأسست بها بعض موضوعات الفكر السياسي العربي

(*) عبد الإله بلقزيز: إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر، دار المنتخب العربي 1992.

المعاصر، والتي أثرت (الكيفية) في محتواه المعرفي وفي أبعاده الأيديولوجية، أي في قيمته النظرية وفي أهدافه الاجتماعية والسياسية (ص 5).

يحرك الباحث، في هذا الكتاب، هاجساً منهجيّاً بالدرجة الأولى، يلتمس من خلاله القبض على المكونات المعرفية للفكر السياسي العربي أو على الأصح للفكر العربي عموماً، باعتبار أن هذا الفكر تسيطر عليه مقاصد سياسية واضحة، كما تتغيّا الوقوف عند التعبيرات الأيديولوجية التي لم تسعف، هذا الفكر، بالارتقاء إلى تأسيس قواعد معيارية في الحوار الفكري والسياسي.

لا يسعى صاحب الكتاب إلى تصريف هذا الهم المنهجي على كل مستويات وأبعاد الخطاب العربي النهضوي، بقدر ما يتوخى التركيز، في عملية اختباره، على العلاقة التي أنشأها هذا الخطاب (أي الخطاب العربي المعاصر) مع أطره المرجعية، وهي ـ في التحديد الأخير ـ النظام الفكري التقليدي الموروث، والنظام الحديث الوافد، (ص 6). العلاقة بين هذا النظام ومختلف أطره المرجعية، بالنسبة للباحث، كانت في معظم الأحيان «مختلة التوازن» وسبب ذلك راجع إلى القول بأن حالة الاختلال هي ما يغير الفكر العربي مع مرجعياته ومصادره في حين أن وضعية التركيب، فهي الاستثناء الذي يسم مسار هذا الفكر، لأن «اللحظات الفكرية التي جنح فيها الخطاب العربي المعاصر إلى تجاوز ثنائياته الإشكالية وأزواجه المفهومية الحادة ـ المتعارضة ـ إلى صيغ لهذا التركيب تعترف بالتاريخ والوقائع أكثر مما تعترف بالمصادر (= المرجعية) و«صفائها النظري» (ص6).

يتوزع كتاب «إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر إلى ثلاثة فصول. يعالج الفصل الأول ما يسميه الباحث بـ «أصول» إشكالية المرجع في الخطاب النهضوي. في الفصل الثاني تعرض لنفس الإشكالية، ولكن في الفضاء الفكري السلفي في المغرب. أما في الفصل الثالث، فإنّ عبدالإله بلقزيز تناول في بابه الأول موضوع الفكر السياسي العربي والتحديات المستقبلية في حين خصص الباب الثاني لعرض ومناقشة أطروحة محمد عابد الجابري في مشروعه لنقد العقل العربي.

البحث في الفكر السياسي العربي يستدعي، ضرورة رؤية نقدية تراعي أشكال حضور هذا الفكر على صعيد الواقع التاريخي، وتستطيع التقاط الفارق بين ما هو إيديولوجي فيه وما يتعلق بالسياق المعرفي والنظري. إلا أن مشكلة هذا الفكر تتجلى في

كون النخب العربية أنتجت سياسيين وأساتذة علوم سياسية، بدون أن تبلور فكراً سياسياً يستجيب لمقتضيات النظر العلمي السياسي ولشروط الإنتاج المفهومي المعرفي. هناك اجتهادات متفرقة ومحاولات رائدة، ولا شك، لكن مفارقة الفكر العربي الحديث والمعاصر تستقل في كون هذا الفكر تطغى عليه الهموم والاعتبارات السياسية على جميع أصعدته، دون أن ينتج نظرية سياسية «بالمعنى الأكاديمي الدقيق» كما يقول بلقزيز.

تسجيل هذه المفارقة ليس أمراً جديداً في البحث المعرفي العربي؛ كما أنه يصعب استبعاد محاولات تركيبية فكرية قام بها باحثون مثل عبدالله العروي وبرهان غليون ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري وسهيل القش وعلى أومليل.... الخ. المشكلة لا تتمثل في الإقرار بإسهامات بعض الباحثين العرب في تجاوز شروط إنتاج مفارقة الفكر العربي بين التضخم الايديولوجي والضعف المعرفي، وإنما تتجلى، كذلك، في ضرورة الاقتراب من سؤال يفرض نفسه على كل مشتغل بالشأن السياسي العربي عملياً أو نظرياً، يصوغه عبدالإله بلقزيز بالطريقة التالية: كيف يكون على الفكر السياسي العربي المعاصر أن يقرأ تاريخه الحديث، المشتبك مع معضلات الدولة والسلطة والشرعية، وصراع الطبقات، والحزب، والانتلجنسيا، والاستبداد والديمقراطية، والبيروقراطية... الخ. وهو لم يُنتج نسقاً نظرياً يُحدِّد فيه ويُعرِّف هذه الموضوعات وينطلق منه في تلك القراءة؛ وفيما هو لا يزال يعيش على نظم مرجعيه لم يبتّ في مدى ملاءمة معظم معطياتها المعرفية والمفهومية لقراءة المسألة السياسية في العالم العربي؟.. هكذا يحكم هذا الغياب للنظرية السياسية بأن يظل فكرنا السياسي ـ وهو يشتغل على نصوص لا على واقع (الشيء الذي يجعله يعيد إنتاج نفسه في هذه الدورة الرتيبة) ـ قاصراً عن الاستجابة المعرفية لتحدّي الموضوع (ص 11).

سؤال كبير يفضي إلى ملاحظة قاسية. سؤال غياب النظرية السياسية والسند المعرفي للفعل السياسي. وملاحظة الانفصام الهائل بين الذات والموضوع. ومساهمةً منه في إعادة صياغة هذا السؤال وتلك الملاحظة، ضمن الانشغال العام بالفكر السياسي العربي، ارتأى الباحث تجنب الدخول في تحليل ونقد الخطاب السياسي العربي المعاصر من «وجهة تطبيقية» مُركِّزاً على تجلياته النظرية في مهارة الإشكالية.

ويلاحظ بلقزيز أن المتن النهضوي ينطوي على مصطلحات وألفاظ ذات مضامين

سياسة لم تكن مستعملة في السابق، إذ «أصبحت مفاهيم التمدُّن والترقي والتنظيمات والقوانين والدستور والديمقراطية والوطن... المفاهيم التي يجري تداولها لدى النخب الفكرية، فيما تختفي أو تكاد مفاهيم النظام الفكري السياسي الشرعي والاجتماعي من قبيل مفاهيم: العمران والخلافة والسياسة الشرعية والسياسية العقلية والشورى والملّة وغيرها». هذه الملاحظة وإن كان يغلب عليها الجانب الاصطلاحي والمعجمي أكثر مما تهم الجانب المفهومي، سمحت للباحث بالاستنتاج بأن «ثمة إزاحة صريحة للسلطة (على الأقل الاصطلاحية) التي كانت لكتابات الفقهاء والماوردي وابن خلدون وغيرهم، وحضوراً لنظام مفهومي جديد» (ص 18).

هل يتعلق الأمر بانقطاع في مسار الفكر السياسي العربي؟ هل التغيير الذي حصل على المعجم دليل على تغيير في النظرة والموقف؟ أم أن الصدام بالمنظومة الأوروبية فرض على النخب العربية النهضوية تبديل قاموسها وبعض عناصر نظرتها للمسألة السياسية في العالم العربي؟

قد يبدو إنّ هذه الأسئلة ليست بجديدة في الحقل الفكري العربي العام، كما قد تظهر عليها بعض الإثارة، ولكنها في كل الأحوال، شكلت مصدر قلق دائم لكل من اقترب منها أو حاول إعطاء أجوبة لها. وفي هذا الباب التمس المثقفون النهضويون كل المخارج والحلول. فكان منهم السلفي والليبرالي والماركسي والقومي. وعلى الرغم من أن هذه النعوت تطلق في عموميتها، فإن أغلب المثقفين سقطوا في نزعة توفيقية أكيدة، سواء أعلنوا عن ذلك أم لا. مرد ذلك أن درجة الاصطدام الحاصل بين الإسلام والغرب أكبر من الانشداد إلى مرجعية وحيدة، وأعنف مما يمكن أن يتصوره أصحاب القناعات الجاهزة.

واستناداً إلى كثير من الانفتاحات الفكرية للأستاذ عبدالله العروي، قوّم بلقزيز في كتابه، المواقف السلفية والليبرالية العربية، ملاحظاً أنه «أيّا كانت وجهتنا لقراءة نصوص مثقفي النهضة الذين دافعوا منهم عن النموذج الحضاري الأوروبي أو الذين هاجموه واستنكروه، وكائنة ما كانت المواقف الاجتماعية والسياسية التي نشأت عن أطروحاتهم... فإننا نجد أنفسنا أمام خطاب واحد يدور حوا قضية واحدة. ليست القضية هذه سوى قضية انحطاط «نا» وتأخر «نا» قياساً إلى «الآخر»، أي إلى أوروبا التي

أيقظت في الفكر العربي حسّ المقارنة التاريخية» (ص 25). ومن ثمَّ فإن التجاء الليبرالي أو السلفي إلى مصادرهما لا يعكس في تصور الباحث، إلا واقعاً موضوعياً هو «ما يمكن أن نسميه بواقع اختلال أو افتقاد التوازن بين المدنيتين» (ص 32). غير أنّ كلاًّ من السلفي والليبرالي سيتعامل مع هذا الواقع من منطلقاته وتأويلاته الخاصة. وهنا تتضخم الأيديولوجيا على حساب الفهم المناسب للواقع المختل.

همُّ المثقف النهضوي كان إذن هو الاصلاح، حتى ولو اعتمد، من أجل ذلك، على وعي مزيف. وغايته كانت هي النهضة، حتى وإن كانت تستند إلى إدراك معرفي هش.

لذلك تميز خطاب هذه الدعوة بمجموعة مظاهر منها، أنه «خطاب رد فعل» على اعتبار أنه «لم ينشأ ـ بموضوعاته وإشكالياته ـ إلا في سياق ظرفية تاريخية وسياسية ضاغطة وصغيرة هي ظرفية التدخل الاستعماري في العالم العربي» (ص 48). وهو «خطاب معركة سياسية» لأنه «ارتبط ـ منذ البداية (أي منذ نشوئه) ـ بقضية سياسية أتى الغرب يطرحها في قلب الفضاء التاريخي الاسلامي (العثماني) هي قضية التأخر: تأخر النظام السياسي، وقضية الاستعمار التي شغلت قطاعاً عريضاً من المثقفين النهضويين» (ص 47). كما أنه «خطاب إيديولوجي» إذ «إن ارتباطه المؤسسي بالصراع السياسي، يفرض عليه جملةً من القواعد المنهجية التي لا تستند في نهاية المطاف إلى معيار الموضوعية» (ص 50). ثم إنه أخيراً «خطاب لا تاريخي» لأنه «إما خطاب يلتمس إجابات عن حاضره من الماضي... أو يلتمسها له من المستقبل... وهو يحيا هذه الثنائية خارج تاريخه الحاضر» (ص 51).

هذه هي أهم الأفكار التي أثارها الباب الأول من الفصل الأول من كتاب «إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر». أما في الباب الثاني من نفس الفصل فقد تعرض الباحث بالتلخيص والتحليل لموضوع العروبة والاسلام في الخطاب النهضوي اعتماداً على كتابات الأفغاني.

ومحاولةً منه لإبراز بعض مظاهر نهضة المغرب على الصعيد الفكري، عمل عبدالإله بلقزيز على تناول مواقف بعض النهضويين المغاربة. وذلك بالتركيز على ما أسماه بإشكالية المرجع في الفضاء الفكري السلفي في المغرب، مستنداً في توضيح ذلك، على نصوص محمد بن الحسن الحجوي ومحمد حسن الوزاني وعلال الفاسي، وقد لاحظ

الباحث أن الخطاب النهضوي المغربي تهيمن عليه فكرة الاصلاح بشكل قوي. الاصلاح السياسي والمدني والفكري، على اعتبار أن الإصلاح يعني «معالجة الخلل في المجتمع والدولة، سواء أكان مظهر هذا الخلل فساداً أو تخلفاً» ولذلك فهو يؤخذ ـ أي الاصلاح ـ بمعنيين: «بمعنى العودة بالمجتمع إلى الوضعية التاريخية السابقة ذات الطبيعة المعيارية ـ الاعتبارية: إسلام السلف. وبمعنى اللحاق بالعصر، وامتلاك القدرة على مواكبة تحولاته» (ص 87 - 88).

ولعل أهمّ ما يثير في هذا الفصل من الكتاب يتمثل في إلحاح الباحث على تقديم النهضويين المغاربة وكأنهم تفادوا السقوط في الثنائيات القطبية التي تحكمت في الوعي النهضوي المشرقي مثل: العلم والدين، الأصالة والمعاصرة، الاسلام والعروبة... الخ ويرى بلقريز أن ثمة «أسباب عديدة تفسر غياب ظاهرة الأزواج المفهومية المتعارضة في الخطاب الفكري الاصلاحي في المغرب، والميل ـ الذي يبديه ـ نحو بناء علاقة تعايش بين المرجعيات من هذه الأسباب ما هو من طبيعة سياسية واجتماعية، ومنها ما هو طبيعة فكرية» (ص 96). أما الأسباب السياسية فترجع إلى أن الحركة الوطنية المغربية «تشكلت كاستجابة للتحدي الاستعماري وكحركة سياسية إصلاحية اتخذت من نظام الحماية الفرنسي القائم إطاراً للعمل الوطني السياسي» (96). الأسباب الاجتماعية تتلخص، بشكل أساسي، في «عدم وجود تعددية دينية في المغرب. فضلاً عن أن المغاربة محكومون ـ في إسلامهم ـ بالمرجع المذهبي السني المالكي، فإنهم لم يعرفوا مشكلة الأقليات غير الاسلامية، خاصة المسيحية، كما هو الحال في المشرق العربي. وهذا يعني أنه لم يكن قد وجدت بيئة اجتماعية (ودينية) تدفع نحو تشكل إيديولوجيا عروبية في مواجهة إيديولوجيا إسلامية كما حصل في مصر والشام» (ص 97 - 98) ـ فضلاً عن انفلات المغرب من قبضة الأتراك. أما الأسباب الفكرية فإنها ترجع إلى كون الإصلاحيين المغاربة قرأوا أفكار السلفيين المشارقة من منطلق تجريدها من محتوياتها وخلفياتها الايديولوجية، لأن «معيار أخذهم بها كان هو المصلحة... لقد كان توظيف المثقفين النهضويين الجدد في المغرب لأفكار مثقفي النهضة في المشرق يعني تكييف الدعوة الإصلاحية مع الحاجات الموضوعية، وقراءتها لا في ضوء الاستقطاب الايديولوجي المشرقي، وبالانتساب إلى أحد عناصره، وإنما في ضوء الواقع المغربي» (ص 98 - 99).

التأكيد على التمايز بين الخلفيات الايديولوجية للخطاب المشرقي والاعتبارات المصلحية البراغماتية للاصلاحيين المغاربة، لا يعني، بالنسبة لعبدالإله بلقزيز القول بالقطيعة الفكرية بين المشرق والمغرب، التي هي أطروحة إيديولوجية أكثر مما تعبر عن موقف معرفي مقنع. لأن ما يهم الباحث يتمثل في الاشارة إلى أن «شروط إنتاج الخطاب الاصلاحي في المغرب كانت متميزة عن شروط إنتاجه في المشرق. أما الحقيقة التي تظل قائمة في مطلق الأحوال، فهي أن الخطاب النهضوي الإصلاحي العربي يظل هو هو ـ في المشرق كما في المغرب ـ بإشكالياته ومرتكزاته النظرية ونظامه المفهومي، رغم اختلاف شروط إنتاجه هنا أو هناك» (ص 100).

الخلاصة الأساسية لهذا البحث هي أنه ليس هناك فارق معرفي بين المشرق والمغرب. يصعب الدفاع عن قطيعة فكرية بينهما. كل من المشرق والمغرب تأثر فكره بمختلف أشكال الصراع السياسي وكلاهما ينزع نحو الاصلاح ونبذ الاستبداد والتأخر وبحكم الصراع الطويل، والحاد أحياناً، الذي طبع العلاقة بين التيارات الفكرية العربية والتي هي، في العمق، تيارات سياسية، فإنه لا سبيل للخروج من هذا التوتر إلا بإنتاج «تسوية فكرية» تستطيع أن «تُنجب وضعاً يدرأ خطر انقسام الوعي، وخطر الحرب الفكرية، والإرهاب الفكري» (ص 100 - 101).

للاقتراب من هذا الطموح المعلن، أي طموح إيجاد تسوية فكرية، خصص بلقزيز الفصل الثالث من كتابه لتناول ما أسماه بـ «التحديات المستقبلية للفكر السياسي العربي» ليس بهدف الوصول إلى أجوبة جازمة عن الأسئلة التي لا يتوقف الفكر العربي عن طرحها، وإنما قصد «إعادة طرحها بصورة مقبولة»، تجعلنا «ونحن نفكر فيها ـ معاصرين لأنفسنا أولاً، مدركين ـ ثانياً ـ للحدود بين الحاجة إلى استئناف النظر في الإشكاليات النهضوية المستقرة، وبين الحاجة إلى تجاوزها تجاوزاً نظرياً حاسماً» (ص 108). ومن أجل ذلك يلح الباحث كثيراً على ما يسميه بـ «إعادة بناء» الأطروحات النهضوية، وتحقيق قطائع «إبستمولوجية» مع «النزعة الايمانية البديهية» ومع «النزعة النصية المهيمنة في الخطاب السياسي العربي الحديث» (ص 122). والانفصال عن المرجعيات المتحكمة في هذا الخطاب، بإعادة بناء نظرتنا لها انطلاقاً من مرجع آخر: الواقع، «أي قراءة النص قراءة واقعية لا قراءة الواقع، في نظر الباحث، فإن الفكر العربي سيظل «فكراً مُتَسَوِّلاً: يتسول الحلول من منظومات مرجعية أخرى ليجيب بها عن واقعه. وبذلك فهو لن يفعل سوى

أن يفاقم من مشكلة المرجع فيه» (ص 128).

وفي سياق اهتمامه بـ «البحث عن مرجع جديد» ناقش عبدالإله بلقزيز أطروحة عابد الجابري في كتابه «نقـد العقل العربي» منطلقاً من اعتبار كتابات هذا الباحث تدخل ضمن المجهودات العربية البارزة في إعادة بناء العلاقة بالتراث العربي الإسلامي، وملحاً، في قراءته، على الجوانب المنهجية والمعرفية في محاولات الجابري، ولا سيما فيمايتعلق بالموضوع المركزي الذي شغل بلقزيز في هذا الكتاب، والمتمثل في «إشكالية المرجع».

هذه هي أهم مكونات كتاب «إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر». وقد اختار صاحبه، منذ البداية، وكما يلاحظ، أن يتحرك على مستويين: أولاً إبراز أهمية **المسألة السياسية** في الفكر العربي؛ وثانياً، التركيز على الجوانب **المفهومية والمعرفية** في النظر إلى هذه المسألة.

قد لا يبدو، للوهلة الأولى، أن الأمر يتعلق بجديد في هذا التناول، باعتبار أن باحثين سابقين قاموا بنفس العملية. بل ويمكن القول، بأنه بدون الانفتاحات التي سمح بها سهيل القش وبرهان غليون وعلي أومليل ومحمد عابد الجابري وعبدالله العروي، لما كتب بلقزيز ما كتب. لا سيما أن القارىء يلتقط في الكتاب مفردات ومصطلحات، بل وأحكاماً وآراء صدرت عن الفكر العربي، والسياسي منه بوجه خاص، يوظفها بلقزيز في كتابه بدون عناء، وكأنها أصبحت مكسباً فكرياً لا داعي للإحالة على مرجع صاحبها.

وما يثير في كتاب «إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر» لا يتمثل في حجم معلومات صاحبه، أو في أهمية القضايا والموضوعات التي عالجها، أو حتى في مضمون الأحكام التي أطلقها، بقدر ما يظهر في **أسلوب العرض** والكتابة، وفيما يمكن تسميته بـ **«الإدراك المختلف»** لإشكاليات الفكر السياسي العربي الحديث، والنظر إليها من منطلق حساسية وتجربة جيل كوّن نظرة **مغايرة** نسبياً، للمجتمع والتاريخ والسياسة في العالم العربي. وأبرز مظاهر المغايرة تتجلى في تفادي السقوط في **أحادية الالتزام بمنهج بعينه أو باختيار سياسي ضيق أو بادعاء نظري محدد.**

هذا ما يسمح لنا بملاحظة أن عبدالإله بلقزيز، ولو أن كتابه يحكمه همّان: معرفي وإيديولوجي ، فإنه نسج نصّاً تركيبياً لافتاً. بل إنه يتقدم إليك، في كل مرة بشكل

مختلف لدرجة تحار في أية حساسية فكرية وسياسية تصنفه فيها. إذ يلاحظ عليه سخط الماركسي المتمرد، وانتفاضة القومي المتشرّد، ومرونة الليبرالي المتفهم، وسلفية الاسلامي المتنور. وهذا كله يركبه في أسلوب واحد، وبدون عناء مثير.




مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

التهديد الإسلامي: وهم أم حقيقة؟(*)
(جون أسبوزيتو)

مراجَعة رضوان السيد

تتالت في السنوات الخمس الأخيرة كتب ج. أسبوزيتو عن الإسلام الحديث. والكتاب الذي تنظر فيه هنا هو آخر كتبه. وهمُّهُ كما يبدو من العنوان معالجة مسألة الأخطار التي يقال إنها تهدد الغرب من جانب «الأصولية الإسلامية» الصاعدة. هذه الأطروحة التي كانت تستندُ إلى اعتبارات استراتيجية وجيوسياسية ناجمة عن انهيار الاتحاد السوفياتي، وتضخم عدد الأقليات الإسلامية في البلدان الغربية، وصعود «الأصولية الإسلامية» المعادية للغرب ـ بدأت تجد لها أساساً أو تأصيلاً ثقافياً من خلال أطروحة صامويل هانتنغتون Samuel Huntington الجديدة عن «الصراع بين الحضارات». وأكثر الحضارات المقاومة للتغريب تقع في آسية وعلى رأسها الحضارة الإسلامية. واسبوزيتو لا يعالج هنا أطروحة هانتنغتون مباشرةً. بل يتصدّى للفكرة نفسها بالنقد والتفنيد. فهو يرى في التقديم أنه ليس للإسلام كدين وكثقافة موقف سلبي من الديمقراطية وحقوق الإنسان. ثم إنه لا يعتبر التسمية «أصولية» صحيحة، ويؤثِرُ عليها التسمية بالإحيائية او الفعالية ذلك أنّ لمصطلح «أصولية» معناه المحدَّد ضمن التاريخ البروتستانتي وهو لا ينطبقُ على ظواهر الإسلام المعاصر. بعدها يتصدى الباحث لبيان

(*) مراجعة كتاب: John L. Esposito, the Islamic Threat: Myth or Reality? (New york: oxford univertity Press, 1992). PP.243.

أسباب عِلَل ظهور «الإحيائية الإسلامية» والإسلام السياسي. فقد نهض العرب والمسلمون الآخرون بعد الاستيلاء الاستعماري ليحاولوا التحرر من قبضته، وإنشاء اجتماعاتٍ وكياناتٍ جديدة ومستقلة. لكنّ مشروع «الدولة» أحاطت به صعوباتٌ جمةٌ هُمّشت في سياقها جماهيرشعبية واسعة هي التي تحركت في أوساطها الإحيائية الإسلامية. إذ وسط الكوربوراتية الوطنية والقومية السائدة جرى تجاهُلُ مسائل رمزية ذات معنًى كبير تتعلق بالهوية الثقافية والأصالة ورؤية المرء لذاته ودوره. وعندما فشل المشروع الوطني والتنموي ولم تبق غير الأنظمة الشمولية وجدت الأسئلة الرمزية حول المعنى والهدف أجوبةً جاهزةً لديها في الدين. فَعِلّةُ الفشل في مواجهة إسرائيل، وتحقيق الوحدة، والتنمية؛ البُعْدُ عن الله . والعودةُ إلى اللّه في نظر الإحيائيين كفيلةٌ بانتصار الهوية، والقوة والقيم الإسلامية. ولا يعتبر لإسلاميون انفسهم أعداء للثقافة أو التقدم إنما يرفضون «التغريب» و«العلمنة»؛ اللذين يعنيان خضوعاً للغرب وقيمه ومصالحه بعد ان ناضل المسلمون والعرب طويلا للتخلص من سيطرته. ويلاحظ المؤلّف أنّه من الأدلة على أنّ هذه الظاهرة تتعلق بالهوية والكرامة الجريحة أنه في مطلع التسعينات ما بقيت الإحيائية قاصرةً على المهمّشين اجتماعياً واقتصادياً بل شملت سائر الأوساط والطبقات. واستتبابُ «الأسلمة» أو مظاهرها ضمن الاتجاه السائد في الإسلام السائد (السُنّي) هو الذي أثار مخاوف الغربيين من باحثين وصحفيين ومراقبين الذين كانوا يُعزُّون أنفسهم من قبل بالقول إنّ «الأصولية» هي من عمل «عصابات صغيرة من المتطرفين والإرهابيين».

وفي محاولةٍ لوضع العلاقات الإسلامية / الغربية في إطارها التاريخي الصحيح يعقد المؤلف فصلاً قصيراً لتتبع تاريخي للمسألة منذ ظهور الإسلام في القرن السابع الميلادي. والفصل ـ كسائر الكتاب ـ ليس موجَّهاً للمختصّين؛ ولذلك يلخّص تلك التصورات في زُهاء العشرين صفحة تسودها الأحكام العامة والشاملة التي لا تصح في كثيرٍ من الأحيان. ويصل المؤلّف في نهاية الفصل إلى حكم مؤداه أنّ أوروبا كانت لحوالي عشرة قرون «تحت الحصار» من جانب عالم الإسلام ودُوَله إلى أن اكتمل الانقلاب وبدأت تظهر نتائجه في القرن الثامن عشر. وفي القرن التاسع عشر احتلت أوروبا أكثر ديار الإسلام في آسية وإفريقية بعد أن كانت قد قضت على جيوب الإسلام في أوروبا ـ أو أكثرها ـ قبل ذلك. بيد أن الحداثة والرأسمالية اللتين أتتا مع الاستعمار أعطتا كل شيءٍ بُعْدَهُ الخاصّ والعميق. فقد شمل الاستعمار هذا كل شيءٍ بما في ذلك الثقافة وأعماق

الروح الإسلامية. ويضع اسبوزيتو استجابات أو ردود أفعال المسلمين المختلفة على الغرب تحت عدة عناوين: رفض، انسحاب، علمنة، تغريب، وإصلاح إسلامي. وكل هذه الظواهر كانت أدوات أو آليات أو محاولات من جانب المسلمين لاستعادة أنفسهم وثقافتهم وعالمهم السليب. وقد نجح حركات التجديد والإصلاح في استعادة الاستقلال السياسي. لكنّ المسلمين كانوا قد صاروا جزءًا من «العالمية» الغربية التي لم يستطيعوا منها فكاكاً بمعانٍ شتى ومن أهمها المعاني الاقتصادية والثقافية والعسكرية. وقد أنهت هزيمة العام 1967 كل أوهام إمكان «النِدّيّة» و«التحرر» وفتحت المجال لإعلان الإسلام الإحيائي ثم السياسي عن نفسه.

هذا التحليل الشامل للعلائق وتشابكاتها تتلوه في الكتاب دراسةُ حالاتٍ من عدة دول هي: ليبيا ومصر والسودان وإيران. وقد عُني الكاتب بإيران بالذات باعتبارها نموذجاً لبلدٍ إسلاميٍّ سيطر فيه الإسلامُ الإحيائي ذو الوجه السياسي. وقد حاول المؤلّف في نماذج إيران وليبيا والسودان أنّ هذه البلدان في سلوكها تجاه الدول الغربية إنما كانت تحاول حفظ مصالحها الوطنية بطريقةٍ أفضل مما كان عليه الحال سابقاً. فإسلاميتُها ليست إسلاميةً مثاليةً أو شرسة تجاه الإسلام والغرب بقدر ما هي راديكالية وطنية. ومن الدول والنظم ينتقل الكاتب إلى أفراد المفكرين؛ فيذكر أن الإحيائية ليست عنيفةً في أكثرها. ثم يعرض نماذج للراديكالية الإسلامية من خلال فكر كلٍّ من حسن البنا وأبي الأعلى المودودي وسيد قطب. لكن رغم التركيز على هؤلاء فإنّ الكاتب لا ينسى الألوان الأخرى على الساحة العربية الإسلامية. فهناك اهتمامٌ بحزب الله وحركة أمل بلبنان، وبحركة النهضة في تونس. وبالنسبة لحركة النهضة بالذات يحاول الكاتب أن يوضّح أن تصرفات النظام أرغمت أحياناً على اللجوء إلى الراديكالية. لكنه لسببٍ ما تجاهل تطورات الوضع في الجزائر بين العامين 1989 و 1992 رغم أنّ ذلك كان يمكن أن يخدم هدفه في وضع الأمور في سياقها التاريخي والاجتماعي والسياسي.

أما فصل الكتاب الأخير فيتكون من «لمحات» عما اعتبره اسبوزيتو أحداثاً بارزةً بين 1988 و1992 من مثل: رؤى الوحدة الإسلامية، وقضية سلمان رشدي، والإسلام في حرب الخليج الثانية 1991؛ وهي «لمحات» لا أرى أنه وُفّق كثيراً فيها بسبب التسرع والإيجاز وإطلاق الأحكام. لكنه في فقرةٍ طويلةٍ عن «الإسلام والديمقراطية» أفكر أن يكون الإسلام أو المسلمون ضدّها. ورأى أنها صارت جزءًا من الثقافة السياسية. وسيقبل المسلمون بمختلف فئاتهم (وقد بدأوا فعلاً) على صناديق الاقتراع لاستعادة

أصواتهم ومرونة الحركة في اجتماعهم.

إنه ليس هناك تهديدٌ إسلاميٌ للغرب. إنما هناك محاولاتٌ كثيرةٌ تتّسم ببعض التخبّط لصياغة مستقبلٍ مستقلٍ وكريم.



الإسلام السياسي (*)
(نزيه الأيوبي)

مراجعة رضوان السيد

لا يكاد يمضي أسبوعٌ دون أن تظهر في الغربين الأوروبي والأمريكي عن الإسلام السياسي (أو ما يُسمّى بالأصولية) أو عن الديمقراطية في الوطن العربي. لكنّ كتاب نزيه الأيوبي يبقى متميزاً بين مئات الدراسات والبحوث التي صدرت وتصدر. بل إنه مختلفٌ أيضاً عن كتب أسبوزيتو التي راجعتُهُ للمجلة في هذا العدد أيضاً.

يبدأ الكتاب بمدخلٍ مختلف. فمؤلّفه لا يرى أنّ الإسلام والدولة متلازمان منذ القديم كما تؤكد الدراسات الغربية وكما يُصرُّ الإسلاميون المعاصرون. ولا يدلّلُ المؤلّف لذلك تدليلاً مُقْنِعاً وربما لم يكن هدفُهُ أن يكتب تاريخاً لعلاقة الدين بالدولة في عالم الإسلام؛ إنما همُّهُ الوطن العربي في الحقبة المعاصرة ودور الحركات السياسية التي تتخذ الإسلام شعاراً لها فيه. يتلو ذلك فصلٌ عن السياسات تجاه المرأة وقضايا الأسرة في البلدان العربية، وفصلٌ آخر عن «تنوعات الإسلام» أو مظاهرة في الحياة العامة في كل من مصر وسورية والأردنّ والمملكة العربية السعودية والسودان وتونس. ثم يستعرض أسماء وأعمال أهم الكتّاب الإسلاميين كما يظهر من أعمالهم ومن ظهورهم في وسائل الإعلام المقروءة والمرئية؛ فالأُسُس الاقتصادية للإسلام السياسي كما تتمثل في

(*) مراجعة لكتاب: Nazih Aybi, Political Islam: Religion and Politics in the Arab World (London: Routledge, 1991). PP. 302.

الشركات والبنوك ومؤسسات الخدمات والمؤسسات الخيرية. وهو يركّز على مصر في كلّ ذلك لتوافر المعلومات عنها أكثرمن غيرها. كما أنه لا ينسى «الإسلام المتنوّر»، ومستقبل الإسلام السياسي.

موضوعة الأيوبي الرئيسية من الناحية النظرية أنّ الإسلام السياسي بصيغه الحالية ظاهرةٌ جديدةٌ تماماً ولا يستند إلى سوابق تاريخية. والتاريخ المفترض من جانب المستشرقين والإسلاميين المحْدَثين عن الإسلام باعتباره «ديناً سياسياً» هو تاريخٌ مصنوعٌ أو مركَّبٌ وما كان كذلك في الماضي، بل إنه تصورٌ يوتوبي. ذلك أنّ الأيوبي يعود لنصوص النظرية السياسية الإسلامية الوسيطة فيرى أنّ الفقهاء الذين كتبوها كانوا موظفين لدى الدولة، بل إنّ نظرية الدولة نفسها باعتبارها متلازمةً مع الدين أو نتيجة له إنما ظهرت أو صيغت عندما كانت الخلافة قد فقدت قوتها الفعلية وربما الرمزية. فالنصوص النظرية عن الدولة من جانب الفقهاء هي نصوصٌ عما يجب أن يكون؛ بينما يعتبرها المستشرقون (أو بعضهم) والإسلاميون نصوصاً «وصفية» لما كان في عصور الإسلام الذهبية. فليست النصوص السياسية الإسلامية هي التي صنعت الدولة الإسلامية الوسيطة بل إنّ الدولة التي صنعتها الظروف التاريخية والاقتصادية هي التي صنعت أو أنتجت النصّ السياسي الإسلامي. وما يحدث اليوم لدى الإسلاميين هو بعكس ما حدث في الماضي. ففي الماضي كانت الدولة ثم كان النصّ السياسي الإسلامي الناجم عنها. أما اليوم فإنّ الإسلاميين صنعوا صورةً مثاليةً لدولةٍ إسلاميةٍ يفترضون أنها كانت في الماضي، ثم هم يحاولون الآن أن ينتجوا دولةً من النصوص التي وضعوها. فالإسلام السياسي المعاصر ليس عودةً للماضي أو للأصول بل هو محاولةٌ جاهدةٌ لإنتاج ماضٍ صُنع تحت وطأة ظروف العصري ثم أُسقط على الماضي الذي كان فعلاً. لكنْ ما هي القوى التي أنتجت الإسلام السياسي المعاصر؟ وما سبب قيامها هي بالفعل؟ هنا يعود الأيوبي للكلام الذي تكرر كثيراً في العقود الأخيرة: الإسلاميون ردّ فعلٍ على الغربة والتغريب. والكيانات القائمة هي في نظر الإسلاميين جزءٌ من هذا التغريب لذلك فهم يتصدون لها بعنفٍ يعينهم عليه فشلها الاقتصادي والسياسي واستبداديتها المتأصلة. يتصدون لها باعتبارها خيانةً لقيم الدين والتاريخ، خيانةً لله ورِدَةً عن سبيله. لكنهم وهم يتصدون للدولة في الشارع لا يقترحون حلولاً حقيقيةً للأزمة السياسية والاجتماعية. كل ما فعلوه حتى الآن ـ من وجهة نظر المؤلّف ـ هو تقديم الخدمات في المجالات التي قصّرت فيها الدولة. لكنّ المؤلّف يرى رغم ذلك أنهم قوةٌ سياسيةٌ مهمةٌ في الساحة بسبب احتجاجيتهم التي تجذب إليهم جماهير واسعة. وستقلّ

هذه الجاذبية أو تختفي عندما يتحملون مسؤوليات الحكم، ويواجهون المشكلات الكثيرة التي يبدون أكثر عجزاً عن حلّها من خصومهم المتربعين في السلطة حتى الآن.

المؤلف جريءٌ في تناول التاريخ وتأويله جرأةَ الإسلاميين في تصوره والاحتجاج به. وهو في الوقت الذي تبدو فيه أطروحاته الحديثة جذابةً ومثيرةً للاهتمام؛ لا يبدو الأمر كذلك في الفترة الإسلامية الوسيطة. فما هكذا نشأت أدبيات الدولة أو فقهياتها السياسية. كما أنّ علاقة الإسلام بالدولة أعْقَدُ من أن يجري تبسيطها بهذه الطريقة. إنها علاقةٌ بالمجتمع أكثر مما هي علاقةٌ بالتنظيم السياسي ومن هنا يأتي تعقُّدُها وتأتي وجوهها المتعددة. لكنّ هذا لا يعني أنّ أُطروحة المؤلّف حول «جِدّة» الإسلاميين وحداثة جذورهم باطلة. إنها موضوعةٌ تستحق الاهتمام، وتحتاج لمزيدٍ من التأمل.

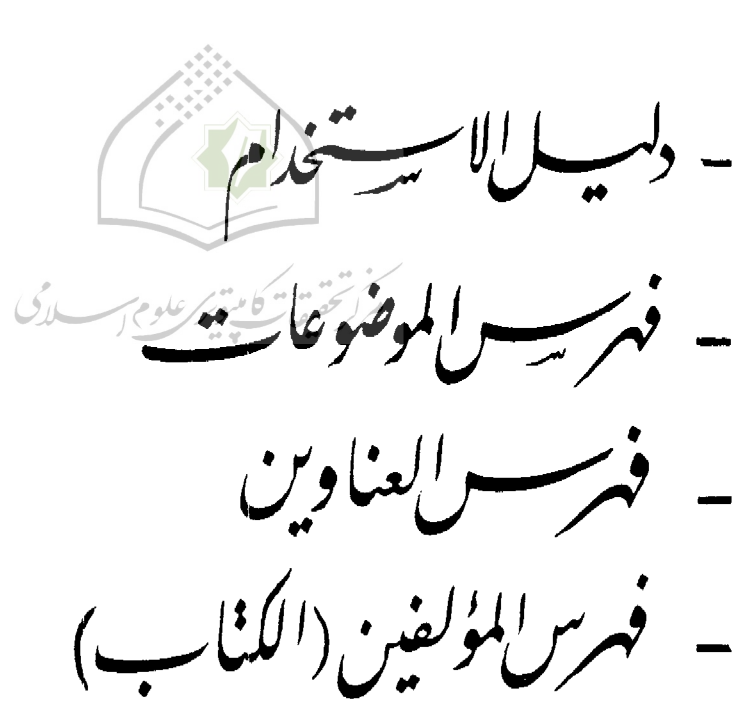



مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

خمس سنوات

فهارس مجلة الاجتهاد

صنع احمد الرفاعي



- دليل الاستخدام
- فهرس الموضوعات
- فهرس العناوين
- فهرس المؤلفين (الكتاب)


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

دليل الاستخدام

يحوي هذا الفهرس جميع مواد الاجتهاد لخمس سنوات من . العدد 1 إلى 21. وقد أعدّ ليشمل أقساماً ثلاثة منفصلة: الموضوعات، والعناوين، والمؤلفين.

رتبت المواد في كل قسم ترتيباً هجائياً وفقاً للكلمة الأولى في الموضوع أو العنوان، والاسم الثاني للمؤلف. وفي حال اشتمال الموضوع على أكثر من مقال أو كان للمؤلف أكثر من عنوان، فإن هذه المقالات والعناوين كانت ترتب ترتيباً هجائياً كذلك ضمن هاتين الخانتين. مثال:

الفكر السياسي عند الأفغاني، سمير أبو حمدان. السنة 4. العدد 14، شتاء 1992. ص 94. ففي قسم الموضوعات يرد هذ المقال تحت موضوع: الإصلاح والتجديد. كما يرد في قسم العناوين ضمن تسلسل حرف الفاء: الفكر السياسي عند الأفغاني. وفي قسم المؤلفين يرد تحت خانة المؤلف: أبو حمدان، سمير.

وهو في الموضوعات يرد ضمن تسلسل حرف الفاء في موضوع الإصلاح والتجديد، وكذلك في المؤلفين.

وفي حال اشتمال المقال على فقرات بحثية أساسية، فإنه كان يدرج في قسم الموضوعات ضمن أكثر من موضوع مع اعتماد إحالات معينة. مثال:

تكوّن الدولة الإسلامية. فرد دونر. السنة 4. العدد 13، خريف 1991. ص 67. ورد ضمن موضوع: الإدارة، نظام الحكم.

وموضوع: الدولة، تاريخ وأصول.

واعتمدت الاحالات التالية: نظام الحكم، انظر: الادارة. وتاريخ ظهور الدولة، انظر: الدولة وبالنسبة لمراجعات الكتب فقد وردت أكثر من مدخل:

موضوع الكتاب

وعنوانه

واسم المؤلف

واسم المراجع

كما أفردت في قسم الموضوعات خانة (كتب، مراجعات) ضمت جميع الكتب المراجعة.

أما الندوات فقد وردت في المداخل التالية:

عنوان الندوة

اسم المقرر

وفي قسم الموضوعات وردت ضمن (ندوات، تقرير).



فهرس الموضوعات

- الشافعي أصولياً بين الاتباع والابداع. عبد المجيد الشرفي. السنة 3. العددان العاشر والحاديث عشر، شتاء وربيع 1991. ص 19.
- الشافعي والرسالة، دراسة في تكون النظام الفقهي في الإسلام. رضوان السيد. السنة 3. العدد التاسع، خريف 1990. ص 1993.
- الشافعي والرسالة، نظرة في التكون التاريخي للنظام الفقهي. رضوان السيد. السنة 2. العدد الثامن، صيف 1990. ص 65.
- علائقية المصالح الجماعية بالاجتهاد في التاريخ الفقهي الإسلامي. مهدي فضل الله. السنة 3. العدد التاسع، خريف 1990. ص 101.
- مناهج الاجتهاد والتجديد في الفكر الإسلامي. فتحي الدريني. السنة 2. العدد الثامن، صيف 1990. ص 197.

الاجتهاد والتجديد

- الاجتهاد في زمن الاقتصاد الريعي. الفضل شلق. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991، ص 11.
- الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية. الفضل شلق. السنة 2. العدد الثامن، صيف 1990. ص 5.
- تجديد أم اجتهاد، نظرية الأصولية الإسلامية في المعرفة. أحمد موصللي. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991. ص 203.
- حركة تجديد الشريعة بالمغرب في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. عبد اللطيف حسني. السنة 3. العدد التاسع، خريف 1990. ص 155.
- حركة التجديد والإصلاح في اليمن في العصر الحديث. حسين عبد الله العمري. السنة 3. العدد التاسع، خريف 1990. ص 175.
- سبل التحديث ومسالك الاجتهاد، وقفات في أصول الفكر السلفي في المغرب. سعيد بنسعيد العلوي. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991. ص 173.
- في الاجتهاد والتجديد. التحرير. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991. ص 5.
- لماذا الاجتهاد؟. التحرير. السنة 1. العدد الأول، خريف 1988. ص 5.
- مقاصد الشريعة بين محمد الطاهر ابن عاشور وعلال الفاسي، المهمة لا تزال مطروحة. صلاح الدين الجورشي. السنة 3. العدد التاسع، خريف 1990. ص 195.
- ملاحظات منهجية حول موضوع التجديد في الفقه الإسلامي. طارق البشري. السنة 3. العدد التاسع، خريف 1990. ص 145.
- هل الإجتهاد أمر ممكن؟، قراءة في ملف الاجتهاد والتجدد. خالد زيادة. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991. ص 375.

الأحكام السلطانية، نظرة الفقيه إلى السلطة والسلطان

- الفقيه والدولة الإسلامية، دراسة في كتب الأحكام السلطانية. الفضل شلق. السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 91.

الأحكام العدلية في الدولة العثمانية إصلاح القوانين

- مجلة الأحكام العدلية. س. أنر. السنة 1. العدد الثالث، ربيع 1989. ص 197.

ربيع وصيف 1992. ص 11.
- السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. (كتاب). وجيه كوثراني. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 337. (مراجعة صالح زهر الدين).

الدولة العثمانية والعلاقة مع العلم والعلماء

- السلطان عبد الحميد الثاني والشيخ أبو الهدى الصيادي. بطرس أبو منة. السنة 2. العدد الخامس، خريف 1989. ص 59.
- علائق الفقيه والسلطان في التجربتين العثمانية والصفوية - القاجارية. (كتاب). وجيه كوثراني. السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 281. (مراجعة رضوان السيد).
- العلم والعلماء والدولة دراسة في الأصول الاجتماعية للعلماء في الدولة العثمانية في النصف الثاني من القرن السادس عشر. ثريا فاروقي. السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 183.
- العلماء في الدولة العثمانية منتصف القرن السابع عشر، دراسة في كتاب وقائع الفضلاء لمحمد شيخي أفندي. (كتاب). علي أوجور. السنة 2. العدد الخامس، خريف 1989. ص 205. (مراجعة رضوان السيد).
- من المماليك إلى العثمانيين الفقيه في مرحلة الانتقال بين عصرين. خالد زيادة. السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 163.

الدولة العثمانية والكاثوليك، انظر: الكاثوليك

الدولة العربية المعاصرة، دراسات في الواقع والمجتمع

- الإسلام السياسي وإشكالية الدولة المعاصرة. خالد زيادة. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 216.
- إشكالية الدولة العربية المعاصرة، الانفصال عن المجتمع، وليد نويهض. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 203.

- البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر. (كتاب). هشام شرابي. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 421.(مراجعة أحمد موصللي).
- ملف خاص. الحدث الجزائري ومأزق الدولة الوطنية المعاصرة. المحور. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 201.
- خير الدين التونسي، حسن الإمارة أم دولة حديثة. مصطفى النيفر. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 11.
- الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر. (كتاب). خلدون النقيب. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 397. (مراجعة عدنان حمود).
- الدولة العربية المعاصرة وإعراض الجمهور عنها. رضوان السيد. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 242.
- الدولة الفلسطينية، تجربة الماضي وإمكانات الحاضر والمستقبل. جورج المصري. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 251.
- الدولة القومية في الشرق الأوسط. سامي زبيدة. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 99.
- الديني والسياسي والدولة العربية المعاصرة. منى فياض. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 225.
- العرب ومشكلة الدولة. (كتاب). نزيه الأيوبي. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 351. (مراجعة خالد زيادة).
- المثقفون المصريون، الإسلام السياسي والدولة. الكسندر فلورس. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 189.
- نجاحات الإسلاميين في الوطن العربي، نظرة في عاديتها ونسبيتها. فولكر برتس. السنة 4. العددان الخامس عشر


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس العناوين


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المؤلفين (الكتاب)

(مراجعة الفضل شلق).

- **إدريس، سماح.** المثقف العربي والسلطة، بحث في روايات التجربة الناصرية. (كتاب). السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 485. (مراجعة جهاد الترك).
- **أسبوزيتو، جون.** التهديد الإسلامي وهمٌ أم حقيقة؟ (كتاب). السنة 5. العدد الواحد والعشرون خريف 1993. ص 229.
- **أسعد، أحمد.** (مراجعة كتاب). أحمد بن يحيى المرتضى الزيدي المعتزلي في رسالة علمية أصولية من خلال كتابه (منهاج الوصول إلى معيار المقول في علم الأصول). دراسة وتحقيق أحمد علي الماخذي. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991. ص 383.
- **اسكندراني، محمد.** المدرسة والدولة في العصرين الفاطمي والأيوبي. السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 141.
- **إشتي، فارس.** مفهوم السياسة عند العرب قبل الإسلام. السنة 3. العدد الثاني عشر، صيف 1991. ص 17.
  - الأحزاب السياسية، التعريف والنشأة. السنة 5. العدد الواحد والعشرون خريف 1993. ص 161.
- **أقاية، محمد نور الدين.** (تقرير ندوة). صورة الآخر. السنة 5. العدد العشرون، صيف 1993. ص 241.
- ــــ (مراجعة كتاب). إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر. لمؤلفه عبد الإله بلقزيز. السنة 5. العدد الواحد والعشرون خريف 1993. ص 219.
- **إقبال، محمد.** تجديد الفكر الديني في الإسلام. (كتاب). السنة 2. العدد التاسع، خريف 1990. ص 239. (مراجعة خالد زيادة).
- **الألوسي، عادل محيي الدين.** الرأي العام في القرن الثالث الهجري 198 - 295. 813 - 907. (كتاب). السنة 2. العدد السابع، ربيع 1990. ص 317. (مراجعة محمد السماك).
- **أندرسون، ج. ن. د.**. الإصلاحات القانونية في مصر 1850 - 1950. السنة 1. العدد الثالث، ربيع 1989. ص 257.
- **أنر، س. س.**. مجلة الأحكام العدلية. السنة 1. العدد الثالث، ربيع 1989. ص 197.
- **أوجور، علي.** العلماء في الدولة العثمانية منتصف القرن السابع عشر، دراسة في كتاب وقائع الفضلاء لمحمد شيخي أفندي. (كتاب). السنة 2. العدد الخامس، خريف 1989. ص 205. (مراجعة رضوان السيد).
- **الأيوبي، نزيه نصيف.** العرب ومشكلة الدولة. (كتاب). السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 351. (مراجعة خالد زيادة).
- ــــ الإسلام السياسي. (كتاب). السنة 5. العدد الواحد والعشرون خريف 1993. ص 233. **(مراجعة رضوان السيد)**.
- **بارنز ج. ر.** الأوقاف في العصر العثماني. (كتاب). السنة 1. العدد الثالث، ربيع 1989. ص 293. (مراجعة رضوان السيد).
- **باقادر، أبو بكر أحمد.** الإسلام والخطاب الانتربولوجي المعاصر. السنة 5. العدد العشرون، صيف 1993. ص 177.
- **بدوي، محمد.** أسطرة المكان والمدينة والشخصيات قراءة في رواية مالك الحزين السنة 2. العدد السابع، ربيع 1990. ص 189.
- **ــــ.** ملاحظات حول الفكر والأيديولوجيا في مصر الحديثة. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991. ص 143.
- **برتس، فولكر.** نجاحات الإسلاميين في الوطن العربي، نظرة في عاديتها ونسبيتها السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 159.
- **البريك، ناصر المرشد.** الأباضية في الفكر السياسي الإسلامي وأثرها في قيام الدول. السنة 3. العدد الثالث عشر،

(مراجعة نقولا زيادة).

ـــ. نشأة الاقطاع في المجتمعات الإسلامية. السنة 1. العدد الأول، خريف 1988. ص 243.

- دونر، فرد. تكوّن الدولة الإسلامية. السنة . العدد الثالث عشر، خريف 1991. ص 67.

- الدويهي، جبور. المثقف والسلطان والحكاية، قراءة في مفاعيل السّرد في (ألف ليلة وليلة) و (كليلة ودمنة). السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 53.

- رواح، عبدب الوهاب. بنية النظام المعرفي في التراث العربي. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر، شتاء وربيع 1991. ص 33.

- رپ، ريتشارد. الشريعة والقانون في العصر العثماني. السنة 1. العدد الثاني، شتاء 1989. ص 153.

ـــ. مفتي اسطنبول. (كتاب). العدد الثالث، ربيع 1989. ص 287. (مراجعة رضوان السيد).

- الربيعو، تركي علي. الحركات الإسلامية في منظور الخطاب التقدمي العربي. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 175.

ـــ. نحو تأسيس إناسة لدراسة المجتمع البدوي، قبيلة طيىء نموذجاً. السنة 4. العدد السابع عشر، خريف 1992. ص 143.

ـــ. نحو حركة عربية واحدة، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (1982-1992). السنة 5. العدد الواحد والعشرون خريف 1993. ص 113.

- رزق، هدى. الدروز، التشتت والهوية (سوريا وفلسطين ولبنان). السنة 5. العدد الواحد والعشرون خريف 1993. ص 139.

- رزق، يونان. الأحزاب السياسية في مصر 1907 - 1984. (كتاب). السنة 1. العدد الخامس، خريف 1989. ص 217. (مراجعة رضوان السيد).

- رضا، محمد جواد. صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي، أزمات التنمية، وتنمية الأزمات. (كتاب). السنة 5. العدد الثامن عشر، شتاء 1993. ص 251. (مراجعة صالح زهر الدين).

- روزنتال، إروين. دور الدولة في الإسلام، النظرية والتطبيق في العصور الوسطى. السنة 3. العدد الثاني عشر، صيف 1991. ص 43.

- ريان، ألن. البروفسور هيغل في طريقه إلى واشنطن. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 277.

- زبيدة، سامي. الدولة القومية في الشرق الأوسط. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 99.

- زهر الدين، صالح. (مراجعة كتاب). السلطة والمجتمع والعمل السياسي من تاريخ الولاية العثمانية في بلاد الشام. لمؤلفه وجيه كوثراني. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 337.

ـــ. (مراجعة كتاب). صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي. لمؤلفه محمد جواد رضا. السنة 5. العدد الثامن عشر، شتاء 1993. ص 251.

- زيادة خالد. الإسلام السياسي وإشكالية الدولة المعاصرة. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 216.

- (تقرير ندوة). المثقف العربي، دوره وعلاقته بالسلطة والمجتمع، السنة 1. العدد الخامس، خريف 1989. ص 263.

ـــ. دور فئة الكتّاب والإداريين في علمنة الدولة العثمانية. السنة 1. العدد الثالث، ربيع 1989. ص 161.

ـــ. الدولة والمدينة. السنة 3. العدد الثاني عشر، صيف 1991. ص 167.

ـــ. ظهور المثقف العربي، قراءة في أعمال شرابي والعروي والجابري. السنة 2. العدد الخامس، خريف 1989. ص 149.

السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 253.

- **السيد، عفاف لطفي.** العلماء ودورهم في مصر مطالع القرن التاسع عشر. السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 215.
- **الشاوي، توفيق.** فقه الشورى والاستشارة. (كتاب). السنة 5. العدد العشرون، صيف 1993. ص 267. (مراجعة إبراهيم البيومي غانم).
- **شبيغل ـ مجلة ألمانية:** حوار ألماني مع نهاية التاريخ، هيغل ونيتشه والأنسان الأخير. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيغ وصيف 1992. ص 309.
- **شتبات، فرتز:** طه حسين والديمقراطية في نظام التعليم بمصر. السنة 2. العدد الخامس ، خريف 1989. ص 89.
  ـــ المسلم والسلطة. السنة 3. العدد الثاني عشر، صيف 1991. ص 65.
- **شرابي، هشام.** البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر. (كتاب). السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992 . ص 421. (مراجعة أحمد موصللي).
- **الشرفي، عبد المجيد.** الشافعي أصولياً بين الاتباع والابتداع. السنة 3. العددان العاشر والحادي العاشر، شتاء وربيع 1991. ص 19.
  ـــ مشكلة الحكم في الفكر الإسلامي الحديث. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 69.
- **شغموم، الميلودي.** (مراجعة كتاب). الخطاب الأشعري. لمؤلفه سعيد بنسعيد العلوي. السنة 5. العدد التاسع عشر، ربيع 1993. ص 229.
- **شلحد، يوسف.** القانون في المجتمع البدوي (كتاب). السنة 4. العدد السابع عشر، خريف 1992. ص 227. (مراجعة رجاء مكي).

- **شلق، علي.** العمارة العربية بين المشاهدة والتأمل والمقارنة. السنة 2. العدد السادس، شتاء 1990. ص 221.
- **شلق، الفضل.** من العقل الفقهي في الإسلام. السنة 1. العدد الثاني، شتاء 1989. ص 175.
  ـــ الاجتهاد في زمن الاقتصاد الريعي. السنة 3. العددان العاشر والحادي عشر شتاء وربيع1991. ص 11.
  ـــ الاجتهاد وأزمة الحضارة العربية. السنة 2. العدد الثامن، صيف 1990. ص 5.
  ـــ أفكار حول الأمة والوحدة والدلة. السنة 3. العدد الثاني عشر، صيف 1991. ص 5.
  ـــ الأمة والدولة والنخبة. السنة 4. العدد الرابع عشر، شتاء 1992. ص 5.
  ـــ الثقافة والديمقراطية والتغيير. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 5.
  ـــ الجماعة والدولة، جدليات السلطة والأمة في المجال العربي الإسلامي. السنة 1. العدد الثالث، ربيع 1989. ص 15.
  ـــ الحسبة، دراسة في شرعية المجتمع والدولة. السنة 1. العدد الثاني، شتاء 1989. ص 15.
  ـــ الخراج والاقطاع والدولة، دراسة في الاقتصاد السياسي للدولة الإسلامية. السنة 1. العدد الأول، خريف 1989. ص 115.
  ـــ الفقيه والدولة الإسلامية، دراسة في كتب الأحكام السلطانية. السنة 1. العدد الرابع، صيف 1989. ص 91.
  ـــ القبيلة والدولة والمجتمع. السنة 4. العدد السابع، خريف 1992. ص 9.
  ـــ المثقف الحزبي، دراسة في كتاب حنا بطاطو حول الطبقات الاجتماعية القديمة والحركات الثورية في العراق. السنة 2. العدد الخامس، خريف 1989. ص 97.

ـــ. المدينة والدولة التكنولوجية العربية. السنة 2. العدد السادس، شتاء 1990. ص 5.

ـــ. (مراجعة كتاب). الإنماء الزراعي في العصر الوسيط. لمؤلفه أندرو واطسون. السنة 1. العدد الأول، خريف 1988. ص 355.

ـــ. (مراجعة كتاب). الخراج في الشريعة الإسلامية. لمؤلفه حسين مدرسي طباطبائي. السنة 1. العدد الأول، خريف 1988. ص 345.

ـــ. (مراجعة كتاب). الخطاب الأشعري. لمؤلفه سعيد بنسعيد العلوي. السنة 5. العدد التاسع عشر، ربيع 1993. ص 203.

ـــ. (مراجعة كتاب). دراسات في القرآن والحديث. لمؤلفه دايفيد پاورز. السنة 1. العدد الثاني، شتاء 1989. ص 231.

ـــ. (مراجعة كتاب). الدين والسياسية في إيران المعاصرة. لمؤلفه شاه أخوي. السنة 2. العدد الخامس، خريف 1989. ص 223.

ـــ. (مراجعة كتاب). قضاء المظالم في العصر المملوكي. لمؤلفه جورجنس نيلسن. السنة 1. العدد الثالث، ربيع 1989. ص 281.

ـــ. النخبة العربية والقمع الذاتي. السنة 2. العدد الخامس، خريف 1989. ص 5.

- **شمس الدين، سماحة الشيخ محمد مهدي**. الاجتهاد في الإسلام. السنة 3. العدد التاسع، خريف 1990. ص 15.

ـــ. نظام الحكم والإدارة في الإسلام. (كتاب). السنة 3. العدد الثاني عشر، صيف 1991. ص 251. (مراجعة نظير الجاهل).

- **صابر، محي الدين، ولويس مليكة**. البدو والبداوة مفاهيم ومناهج. (كتاب). السنة 5. العدد الثامن عشر، شتاء 1993. ص 223. (مراجعة عدنان حمود).

- **صبور، محمد**. المعرفة والسلطة في المجتمع العربي، الأكاديميون العرب والسلطة (كتاب). السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 443. (مراجعة رجاء مكي).

- **الصغير، عبد المجيد**. (مراجعة كتاب). الخطاب الأشعري. لمؤلفه بن سعيد العلوي. السنة 5. العدد التاسع عشر، ربيع 1993. ص 241.

- **الصلح، منح**. الوحدة الوطنية وروح المدن، تعقيب على إيليا حريق. السنة 4. العددان الخامس عشر والسادس عشر، ربيع وصيف 1992. ص 243.

- **ضاهر، مسعود**. (مراجعة كتاب). «عنيزة» التنمية والتغيير في مدينة عربية بنجد. لمؤلفيه دونالدكول وثريا تركي. السنة 5. العدد الثامن عشر، شتاء 1993. ص 265.

- **ضياء، الحق**. مالك الأرض والمزارع في صدر الإسلام. (كتاب). السنة 1. العدد الأول، خريف 1988. ص 327. (مراجعة عبد العزيز الدوري).

- **طباطبائي، حسين مدرسي**. الخراج في الشريعة الإسلامية. (كتاب). السنة 1. العدد الأول، خريف 1988. ص 345. (مراجعة الفضل شلق).

- **الطرطوشي، محمد بن الوليد**. سراج الملوك. (كتاب). السنة 3. العدد الثاني عشر، صيف 1991. ص 241. (مراجعة رضوان السيد).


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی



المسهمون في هذا العدد

الفضل شلق:

رئيس مجلس الإنماء والإعمار في لبنان، ورئيس التحرير المشارك لمجلة الاجتهاد. مؤلفاته: الطائفية والحرب الأهلية في لبنان (1977)، وإشكاليات التوحد والأنقسام: دراسات في الوعي التاريخي العربي (1985)، والأمة والجماعة والدولة (1993). وله دراسات ومقالات في قضايا الثقافة القومية، والسلطة والتحديث في الوطن العربي.

رضوان السيد:

استاذ الدراسات الإسلامية بالجامعة اللبنانية. مؤلفاته: الأمة والجماعة والسلطة؛ دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1984)، ومفاهيم الجماعات في الإسلام (1985)، والإسلام المعاصر (1986)، والجماعة والمجتمع والدولة: سلطة الأيديولوجيا في الفكر السياسي العربي الإسلامي (1990)، والإعتزال في الفتنة: دراسة في الآثار العقدية والفقهية للحرب الأهلية في الإسلام (1990)، وسياسات الإسلام المعاصر: مراجعات ومتابعات (1990). نشراته: الأسد والغواص: حكاية رمزية عربية من القرن الخامس الهجري (1978)، وقوانين الوزارة وسياسة الملك للماوردي (1979)، وتسهيل النظر وتعجيل الظفر للماوردي (1987)، ونصيحة الملوك للماوردي (1990)، والإشارة إلى أدب الامارة للمرادي (1981)، والجوهر النفيس في سياسة الرئيس لابن الحدّاد (1983)، وتحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك للطرسوسي (1990).

نقولا زيادة:

أستاذ معروف للتاريخين الحضاري والثقافي للإسلام الوسيط. عمل في الجامعة الأمريكية ببيروت منذ أواخر الأربعينات وحتى تقاعده. وله زهاء الستين عملاً علمياً بين كتاب ومقالة في المجلات العلمية المختلفة. آخر كتبه مجلّدانْ بعنوان: «أيامي»؛ وهي مذكرات له صدرت إبان بلوغه الخامسة الثمانين من عمره.

علي حرب:

باحثٌ في القضايا الفكرية والفلسفية في العالم الحديث والوطن العربي. صدرت له دراساتٌ في المجلات المتخصصة في نقد الفكر العربي الحديث. كما ظهرت له قرآاتٌ ومراجعاتٌ في مجال الفكر الفلسفي العربي.

محمد السماك:

صحفي وكاتب، خبير في مسائل السياسة الإعلامية. أهم مؤلفاته: القرار العربي في الأزمة اللبنانية (1984)، الإرهاب والعنف السياسي (1988)، تأملات في الدين والإنسان والسياسة (1990). الأقليات بين العروبة والإسلام (1990)، ترجم عن الإنكليزية: النبوءة والسياسة (1988).

عبد الإله بلقزير:

كاتبٌ مغربيٌ ذو اهتمامات بالشؤون القومي والفكري والسياسي في الوطن العربي. كتبه:

الأمن القومي العربي، والقومية والعلمانية، والمسألة الوطنية الفلسطينية، وإشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر.

جورج كتورة:

أستاذ للدراسات الإسلامية بكلية الآداب اللبنانية. ومدير حاليّ لفرع الآداب بمدينة صيدا. له دراسات في التصوف الإسلامي، والفكر الفلسفي العربي الوسيط. كما صدر له كتاب عن عبد الرحمن الكواكبي. وترجم عدة كتب فلسفية واستشراقية غن الفرنسية والألمانية.

تركي علي الربيعو:

كاتبٌ من سورية. تتركز اهتماماته على التطورات الفكرية والأقتصادية في المشرق العربي.

فارس إشتي:

مدرّسٌ بالجامعة اللبنانية، وباحثٌ في مجال الدراسات العربية. أهمّ بحوثه أطروحته عن الحزب التقدمي الأشتراكي بلبنان.

غودرون كريمر Gurdun Kramer

أستاذة بالمعهد الشرقي بجامعة بون، جمهورية ألمانيا الاتحادية. أهم دراساتها: اليهود في مصر الحديثة، 1914 - 1952 (1982) ،(ترجم إلى الإنجليزية وصدر عام 1989)، ومصر في عهد الرئيس مبارك: الهوية والمصلحة الوطنية (1986).

رمضان بسطاويسي محمد:

باحثٌ من مصر. مهتمّ بدراسات الإسلام الحديث والمعاصر. صدرت له عدة بحوثٍ في المجالات المتخصّصة في مصر والوطن العربي.

أحميدة النيفر:

باحث تونسي في مجال الفكر الإسلامي، له دراسات في الفكر السياسي الإسلامي والإتجاهات الاصلاحية في الإسلام الحديث. وهو أستاذ في جامعة الزيتوية بتونس.

بشير نافع:

باحث في مركز دراسات الإسلام والعالم ورئيس التحرير المشارك لفصلية المركز «قراءات سياسية». نشر حول «الكنيسة الغربية والمسألة اليهودية»؛ «المشاريع الإستعمارية تجاه فلسطين في القرن التاسع عشر». «والمشروع الوطني الفلسطيني».

هدى رزق:

مدرّسة بمعهد العلوم الإجتماعية بالجامعة اللبنانية الفرع الأول. لها دراساتٌ ميدانيةٌ وأنتروبولوجية.

محمد نور الدين أفاية

باحثٌ مغربيٌّ. له عنايةٌ بالفكر الفلسفي الغربي والعربي واهتمامٌ نقديٌّ بالفكر العربي الحديث والمعاصر. صدر له حديثاً كتابٌ بعنوان: المتخيلُ والتواصل.

صدر حتى الآن
من مجلة الاجتهاد

الخراج والإقطاع والدولة

• • •

الشريعة والفقه والدولة (1)

• • •

الشريعة والفقه والدولة (2)

• • •

المثقف والسلطان في المجال
الحضاري العربي الإسلامي (1)

• • •

الثقافة والسلطة في المجال
العربي الحديث (2)

• • •

المدينة والدولة في الإسلام (1)

• • •

المدينة والدولة في الإسلام (2)

الاجتهاد والتجديد في المجال

- الحضاري العربي الإسلامي (1)

• • •

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (2)

• • •

الاجتهاد والتجديد في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (3- 4)

هموم الحاضر والمستقبل

• • •

السلطة

الفكرة والبنية في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

• • •

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (2)

• • •

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (3)

• • •

فكرة الدولة وبنية الدولة

في المجال السياسي العربي الحديث والمعاصر (4-5)

• • •

البداوة والتحضر في المجال

الحضاري العربي الإسلامي (1)

• • •

البداوة والتحضر في المجال

الثقافي العربي (2)

• • •

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي (1)

• • •

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي II

• • •

التوحد والانقسام والاستيعاب

في المجال العربي الإسلامي III

مجلة الاجتهاد
ملفات الأعداد المقبلة

* * *

فكرة التاريخ والكتابة

التاريخية العربية

* * *

التجارة والزراعة والنقد والسلطة

مسائل الاقتصاد السياسي

في المجال العربي الإسلامي

* * *

مسائل الحوار والانفتاح والتجدد

حديث المسيحية والإسلام

* * *

الوطن العربي في التسعينات

صراعات الثقافة والسياسة

على الارض العربية

* * *